ادغار موران



الجزء الثاني

النخر

ترجمة:
د. أنطون حمصي



دراسات فلسفية وفكرية
"٢٠"

الإشراف الفني زهـــير الحمــو

روح الزمـــــان
الجزء الثاني: النخر

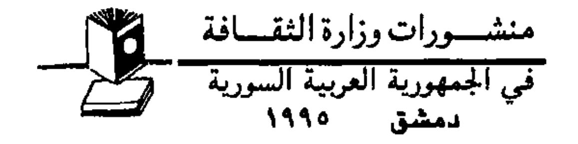
دراسات فكرية

« ٢٠ »

ادغـــار مـوران



ترجمة:
د. أنطون حمصي


منشـــورات وزارة الثقـــافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٥

العنوان الأصلي للكتاب:

EDGAR MORIN

L'ESPRIT DU TEMPS



NÉCROSE

avec la collaboration
d'Irène Nahoum

BERNARD GRASSET
PARIS

1975

روح الزمـان = L'esprit du temps / ادغار مـوران؛
ترجمة أنطون حمصي . - دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٥ .
٢ج (٤٤٠ص)؛ ٢٤سم . - (دراسات فكرية؛ ٢٠).

الجزء الأول : العصاب والثاني : النخر

١- ٤ر٣٠٦ م ر ا ر ٢ - ٣٠٢ م و ر ر ٣- العنوان
٤- العنوان الموازي ٥ - موران ٦- حمصي ٧ - السلسلة
مكتبة الأسد

الايداع القانوني : ع - ١٠٨٤/ ٧ / ١٩٩٥



بالاشتراك مع:

ايرين ناهوم

«سوف تظهر، على نحو متزايد، للمجتمعات المتطورة، إذا تابعت سباقها نحو الازدهار، لاعقلانية الوجود المعقلن وضمور حياة دون اتصال حقيقي بالآخرين، كما هي دون انجاز خلاق وضياع في عالم الأشياء والمظاهر. إن أزمات غضب الفتيان والعذابات الوجودية للمثقفين والعصابات الروحانية لبورجوازيات باسي هي، منذ الآن، أعراض أزمة سوف تتعمم، دون شك، ذات يوم».

ا. م.

«سوسيولوجية فشل» فرانس اوبسرفاتور

تشرين الثاني ١٩٥٩

مقدمة

بدأت استحالة في النسيج التحتي لمجتمعنا في الستينات، واتخذت وجهاً اندلاعياً بين ١٩٦٥ و ١٩٧٠، وتستمر حالياً.

وفي حين تستمر التطورات الموصوفة في الجزء الأول من «روح الزمان» بعد ١٩٦٠، فإن أحداثاً انفجارية منحرفة ظاهرياً، فوضوية وطرفية تنبثق. وهي تبدو قطيعة مع السيرورات الجارية، ولكنها، فعلاً، مشرطة بها. وفوق ذلك، فإننا سرعان مانكتشف أن الانحرافات تصبح ينابيع اتجاهات جديدة وتطورات جديدة.

وهكذا، يمكن اتباع خيط مزدوج خلال هذه الفترة. فشكلنة الثقافة الجماهيرية تنفتح على إشكالية الثورة الثقافية من جهة، والأزمة الثقافية تنفتح على أزمة المجتمع من جهة أخرى.

لقد كانت روح الزمان ١٩٥٠ ـ ١٩٦٠ الثقافة الجماهيرية. أما روح الزمان الجديدة فهي تفجر هذه الثقافة. وكان مدلول الثقافة الجماهيرية، بالمعنى المندمج ثقافياً والدامج اجتماعياً الذي تصورته، مفيداً جداً في الجزء الأول. وهو، هنا، مهجور، تدريجياً، كما تهجر شرنقة حشرة في حالة تغير. ومدلول الأزمة هو الذي يصبح، في مجرى هذا التغير، حاسماً والذي نحاول توضيح معناه في (الفصل الأول).

ولنقل هنا، بإيجاز، أن الأزمة تتجلى، داخل نظام معطى، في السمات التالية: تراجع حتمياته وتزايد شكوكه، الانتقال من الاستمرار الى عدم الاستمرار، تحول التكاملات الى تعارضات وتناقضات، اندلاع انحرافات تتحول، بسرعة، الى اتجاهات، السعي وراء حلول جديدة، أي، إجمالاً، سيرورات تفكيك وإخلال تنظيم داخل النظام القائم وحركات نحو

أشكال دمج وتنظيم جديدة (أو قليلة) وبالفعل فإن أزمة في الثقافة الجماهيرية حدثت في سنوات ١٩٦٠ - ١٩٧٠ . فهذه الثقافة بدأت تفقد طابعها المجانس، الموحد، المتكامل والمفرح، كما سوف نرى.

والأزمة تتجلى، بصورة أعمق، في قلب النماذج المندمجة والدامجة نفسه : أعلاء شأن القيم الشبابية، اعلاء شأن القيم الانثوية، اعلاء شأن التشبيق ومبدأ اللذة، وأخيراً اعلاء شأن الميتولوجيا المشخصة لأنواع الترويح أو الاجازات والرحلات.

فتطور هذه القيم يستمر، بعد الآن، بصورة مزدوجة القيمة وملتبسة، مازالت مندمجة - دامجة ومتطلبة وحاتة، فعلاً، في الوقت نفسه.

وهذه الاستحالة تبدأ، دائماً، انطلاقاً من اندلاع منحرف، وهذا الاندلاع يولد موجة صدمة تولد، بانعكاسها، موجة أوسع. وهذا المخطط الذي حددناه لنمو النزعة الانثوية الجديدة والانثوية الحديثة يمكن أن نطبقه، بصورة عامة جداً، على السيرورات الجارية. فموجة الصدمة، وهي ذات طاقة وحت كبيرين، تتخذ طابعاً «رافضاً»، «مضاداً للثقافة»، ثورياً. وهي تقع خارج النظام الذي تريد قلبه أو تحويله جذرياً وفي تعارض معه. أما الموجة العريضة، فهي تنتشر انتشاراً واسعاً في النظام وتتخذ طابعاً تطورياً، «اصلاحياً»، حداثياً جديداً. وتترابط الموجتان، في الانطلاق، بصورة معقدة، أي متكاملة، متنافسة ومتنازعة في الوقت نفسه، ولكنهما تستطيعان، في برهة ما، أن تنفصلا عن بعضهما بعضاً وأن ترجحا تعارضاتهما على تكاملاتهما، كما هو الأمر بين فكرة الاصلاح وفكرة الثورة.

وهكذا كان الشباب والانثوية، في «العصر الكبير» للثقافة الجماهيرية، مثبتين في قطاعاتهما الفرعية. ومنذ عام ١٩٥٥، أطلق اندلاع القيم المراهقة «المنفلتة» تعاقباً لضروب تجديد وقطيعة داخل الثقافة الشبابية الفرعية، ليس، فقط، في السينما، بل ومن خلال ولادة الروك وصعوده أيضاً. وأنا أبين، في الدراسة المكرسة للمراهقة، كيف تتكون، من

اندلاعات محلية الى اندلاعات محلية، الموجتان، موجة الصدمة التي تنزع الى اتخاذ صورة ثقافة مضادة وثورة ثقافية معاً، والموجة العريضة التي تنتشر، فيها، ثقافة شبابية جديدة داخل الشباب وتعدل العلاقات بين الآباء والأبناء، بين الراشدين والفتيان وتحول نماذج السلوك والعلاقات العشقية وتبرز الشباب كنوع من «طبقة عمرية» جديدة فاعلة، بعد الآن، على المسرح الإجتماعي والسياسي.

وفي مجرى هذه السيرورة، تكونت، بين عامي ١٩٦٧ و ١٩٦٩، رغوة حقيقية ومسودة لثقافة في كاليفورنيا حيث ينصهر التجديد الثقافي. وماحدث في فرنسا هو أيار ١٩٦٨. وقد حللنا هاتين التجربتين في كتابين آخرين («يوميات كاليفورنيا» ١٩٧٠، «أيار ٦٨: الفجوة»). ولن نعالجهما هنا على الرغم من أنه يجب، لهذا السبب، الإلحاح على أهميتهما. وفي الواقع، ففي هذه البوتقة الثقافية المدهشة الآخذة في الخلق المستمر من ١٩٦٧ حتى ١٩٦٩ والتي يقع مركزها في كاليفورنيا وفي زوبعة أيار ١٩٦٨ العابرة مع كونها جذرية في فرنسا، في هذه البوتقة، تثير الخميرة الشبابية شيئاً أكبر وأعمق، انقلاباً وانبثاقاً لموضوعات وقيم سوف تنتشر على صورة موجات صدمة وموجات عريضة معاً، في كل المجتمع وليس في الشباب فقط.

وبالفعل، فإن التشبيق الذي كان يرعى، في «العصر الكبير»، للثقافة الجماهيرية في الاستهلاك ومن أجله، من خلال الشبقية الخيالية والإعلان، خرج، بعد ١٩٦٧ - ١٩٦٩، من الحوض الذي رسم له والذي كان يغذى ويحتوي فيه بصورة عاقلة. وهو ينطلق الآن (موجة صدمة) في المطالبة اللامحدودة بالرغبة واللذة، رافضاً كل رقابة وكل تحريم. وهو ينتشر (موجة عريضة) في تحرر الطباع ونكوص أنواع الرقابة الشبقية - الجنسية في الحياة والمشهد.

وتتصل استحالة موازية بالنزوع المحدث الى القديم وبالنزعة الطبيعية الجديدة. فقد كانا يصرفان، في عصر الثقافة الجماهيرية القديم، في عطل

الاسبوع ـ الإجازات ويغذيان، بذلك، التطورات الاستهلاكية التي جلبتها صناعة الترويح الجديدة. فقد غدت النزعة الجديدة الى القديم والنزعة الطبيعية الجديدة ملحتين ومحتدمتين. وموجة الصدمة هي الحركة الايكولوجية الجديدة، الوعي الايكولوجي الجديد الذي يعيد وضع نمط الحياة المندمج حتى ذلك الحين في الاطار التقني ـ البيروقراطي ـ الصناعي ـ العمراني وبنية هذا المجتمع نفسها موضع مساءلة. والموجة العريضة هي الوعي الاصلاحي لمسألة التلوثات وشاغل احترام النظام الايكولوجي والتوق الى ايجاد توازن جديد بين الإنسان والطبيعة.

وأخيراً، وفي الوقت نفسه، تنمو انثوية جديدة وحركة انثوية جديدة منطلقتان من البؤرة الكاليفورنية ومنتشرتان بسرعة في جملة المجتمع الغربي. وموجة الصدمة هي، كما نشير في مكان آخر، هي التأثير النافذ لحركة تحرير المرأة. والموجة العريضة هي التطور الاصلاحي لثقافة فرعية انثوية تستقل نسبياً والمطالبة التحريرية في موضوع الأسرة والأمومة والعمل.

إن التطورات الخاصة بالشبابية والانثوية والتشبيق والنزعة الجديدة الى القديم والنزعة الطبيعية الجديدة ترتبط فيما بينها، مع تكوينها سيرورات متمايزة ومستقلة، في الوقت نفسه بعلاقات تلازم وتفاعل، وهي تؤلف، بهذا المعنى، الوجوه المتعددة لصيرورة محولة واحدة.

وفي داخل هذه السيرورة، انهار وعد السعادة المفرح، حجر الزاوية في الثقافة الجماهيرية ولايوجد، مكانه، والثورة تدوي حوله، سوى اقتراحات غير مؤكدة حول «حياة أفضل». ولكن، بينما ينطفىء وهج الشارع الذي كاد يحمل وعد السعادة البورجوازية الرسولي، يضيء، في مكان غير بعيد عن هوليود المحتضرة، في كاليفورنيا نفسها، الأمل الجديد مع البشرى الرسولية بعصر الدلو. ولاشك في أن انجيل قوة الزهرة يذبل بسرعة في مجتمع يبقى شتوياً، ولكن تحلله ينعش، يقوي ويجدد، بدوره، أناجيل العلم الأحمر والعلم الأسود الثورية القديمة.

بعد الآن، لا وجود للازدواجية بين «الثقافة الجماهيرية» و «الثقافة المثقفة». فهناك ثلاثة أقطاب ثقافية آخذة في تفاعلات معقدة (أي، ولنذكر بذلك، متكاملة، متنافسة ومتنازعة في الوقت نفسه): آ ـ قطب الثقافة الجماهيرية الجديدة التي تخترقها الشكلنة وإعادة الصياغة. ب ـ قطب الثقافة المثقفة المحقونة، بقوة، بفيتامينات الرفض والتخريب والتي تريد الانتلجنسيا، فيها، أن تكون متزايدة النقدية. جـ ـ قطب «الثقافة المضادة» ببؤره المنشقة / الطفيلية المتجهة الى الثورة الثقافية.

إن روح الزمان تنفخ، بعد الآن، في الاتجاهات التالية:

ـ قلب علامة قيم كانت، حتى الآن، دامجة بصورة رئيسية وتصبح حاتة في الحركة نفسها التي لم تعد تدع نفسها تدمج فيها.

ـ الشكلنة وإعادة الصياغة المعممتين.

ـ ظهور وتطور موجتين، موجة الصدمة «الثورية» والموجة العريضة الاصلاحية.

ـ التفاعلات المعقدة بين الأقطاب الثقافية الثلاثة.

ـ توسع وتعمق أزمة ثقافية في نمو المجتمع البورجوازي نفسه.

كل هذه السيرورات استمرت، بالطبع، في عقد السبعينات.

والدراسات التي قمت بها، بعد عام ١٩٦٠، تحت بند «سوسيولوجيا الحاضر» أولاً، ثم تحت بند «التشخيص السوسيولوجي»، تتبع الأثر المزدوج لروح الزمان الجديدة. فهي متمحورة على أفكار التغير لأني كنت حساساً، الى أقصى حد، للجدة الظواهرية، وفي الوقت نفسه لأني توجهت نحو المستوى النظري بالفكرة التي استبقت صياغتها جيداً من جانب ماركس، على صعيد آخر، والتي تقول أن المجتمع البورجوازي يولد، بنموه نفسه، التناقضات التي تلغمه أي يجري، بصورة متواقتة، سيرورة مزدوجة: انتاج الذات وتهديم الذات. وهذه النصوص تسمح، على حملها لطابع الأحداث ـ المفاجآت والظواهر المشخصة، بالنظر الى السنوات الخمس عشرة الأخيرة

كما ينظر الى التاريخ، أي كاستمرار وانقطاع لتطور ينجم انقطاعه عن التطور الذي ينحرف به. وهي تسمح بأن نرى أن ازدهار سنوات ١٩٦٧ - ١٩٧٠ الكبير ليس، فقط، في حالة انتاش خلال السنوات السابقة، بل أنه، أيضاً، ثمرة تطورات سيكملها وسيرفضها وينكرها معاً. ويمكن أن نرى، في الوقت نفسه، أن هذا الازدهار ليس ظاهرة عارضة جرى امتصاصها، ولكنها تواصل نشر غبار طلعها في صيرورتنا. بل يمكن أن نتساءل ماإذا لم تكن سنوات ١٩٦٧ - ١٩٧٠ تؤلف ماهو أكثر من «منعطف»: تغييراً للمدار في التطور، أي تحويلاً في شروط التحويل تطلق تغيراً في طبيعة تطورنا واتجاهه ومعناه..

إن جذرية السيرورات والمسائل المطروحة والأهمية المتزايدة المولاة للانقطاعات والأزمات قد أدتا بالملاحظ الى مساءلة المدلولات الرئيسية التي كانت تفرض نفسها عليه، والتي كان يعالجها ببراءة: التغير، التطور، الحدث، الأزمة والثقافة والمجتمع بالطبع. فترتسم، إذن، إعادة صياغة نظرية وابستيمولوجية في تفاعل مع دراسة الظواهر. إنه بحث يضع السوسيولوجيا في أزمة لفهم الأزمة، يغير السوسيولوجيا لفهم التغير. فهذا الكتاب يؤلف، إذن، مايشبه اللوحة المزدوجة بقسمها المفهومي النظري[1] وقسمها الفينومينولوجي. إنه يحمل في ذاته الوجهين اللذين هما وجها بحثي الذي تشكل، منذ عام ١٩٥٠، من حركة مكوكية بين الجهد النظري البيولوجي - الانتروبولوجي - السوسيولوجي (وهو الخط الذي يمضي من «الإنسان والموت» لعام ١٩٥١ حتى «النموذج المفقود» لعام ١٩٧٣ ويجب أن يؤدي (؟) الى «المنهج») وسبر الظاهرة (وهو الخط الذي يمر، من «المانيا

---

(١) - النصوص المقدمة هنا لاتؤلف، على كل حال، سوى بدايات في جهد لإعادة التأمل النظري العام في السوسيولوجيا، وبصورة أوسع في علم الإنسان. وسوف يجد هذا الجهد التعبير عنه في كتاب «المنهج» (لوسوي).

في سنة الصفر» لعام ١٩٤٦ ، بـ«روح الإنسان» ويغوص، بعد ١٩٦٠ ، غوصاً متزايداً في «هنا والآن» مع «استحالة بلودميت» لعام ١٩٦٧ و «أيار ١٩٦٨ : الفجوة»، و «اشاعة اورليان» لعام ١٩٦٩). وقد انعكس كل من هذين الوجهين على الآخر وتفاعل معه دائماً. فالأمر يدور حول البحث نفسه. وهما، هنا، مجتمعان.

وأنا ممتن جداً لايرين لكونها صممت هذه الخطة التي يظهر، فيها، الترابط.

وأريد أيضاً، وأنا أنهي هذه المقدمة، أن أشكرها لاجرائها التركيب والوصلات بين النصوص. والنواقص ناجمة عني وحدي: إنها الطابع التجزيئي وعدم الاكتمال في خطاب يتوقف بصورة فجائية في حين أن تاريخنا مستمر.

ادغار موران

مدخل

هذا الكتاب يجمع مقالات ونصوصاً ظهرت خلال هذه السنوات الاثنتي عشرة الأخيرة التي تلت الجزء الأول من روح الزمان.

إن العمل الذي يقوم على «جمع» كتابات مؤلف تجربة محيرة بمعنى ما: حالة عقلية هجينة تتأرجح بين التفهم والازدواج النقدي، حرية محدودة من حيث «أخلاق المهنة» (التحوير في الكلمات مع احترام «الروح») ومسؤولية تبدو بالمقابل غير محددة... الشعور المزدوج للخالق والمرمق.

وكانت أصعب مناورة هي محاولة ترتيب هذه النصوص دون مماهاة هذه المهمة، لهذا السبب، بمهمة حفار: سد الشقوق، ردم الفجوات، صنع جدار، بأي ثمن، من كومة آجر. وفضلاً عن كون مثل هذا المشروع تهديداً للصحة العقلية للذي يكب عليه، ينبغي، حقاً، أن نقول أنه نادراً مايعترف به المؤلف نفسه.

فلنعترف، إذن، بأن المادة مبعثرة زمنياً وذات ثغرات فيما يتعلق بالموضوعات المعالجة. ولنعمل على الاحتياط لخيبة الذين يتوقعون الوحدة والتعداد الاستنفاذي والتركيب البانورامي. فما نقترحه، هنا، هو قرائن دروب تسلك، تشخصيات، وخاصة صورة جديدة في مساءلة روح الزمان.

وإذا كان الجزء الأول يقترح «نزهة» رشيقة في شوارع الثقافة الجماهيرية الكبيرة، فإن الجزء الثاني يدعونا الى التحضيرات لمرحلة كبيرة، والأمر يدور حول إرساء الأسس المنهجية والايستمولوجية لمقاربة جديدة لمنظومة الثقافة. فمدلول الثقافة الجماهيرية يصبح، هو نفسه، إشكالها، يطلب توسيعاً لتعريفه الأول. ونهاية الرحلة مازالت سراباً له صور مرتعشة وهلوسية لثورة «نموذج» (بالمعنى الذي يقصده كوت): خلق مقاربة نظرية

أخرى منطق للتعقيد باللجوء الى علم الآلات والسبرنتيك ونظرية المنظومات ذات التنظيم الذاتي ونظرية الاعلام والايتولوجيا الحيوانية، وأخيراً الى نولوجيا (علم الظواهر النفسية-الايديولوجية) غير موجودة بعد.

إن هذا المشروع يبدو مهدداً، في سعته، بأخطار هذيان واختلاط عقلي، بل إن القارىء وهو مدني ابستمولوجيا، يمكن أن يصفه بأنه خيال علمي.

وربما انبثقت المساجلة من الأسئلة التالية:

١ ـ ماذا يعني البحث عن نظرية متعددة الفروع؟ هل يمكنها تقديم نماذج تفسيرية جديدة للعلوم الإجتماعية؟ هل دراسة الصلات التنظيمية (ترجيح العلاقي على الجوهري) هي الصورة الأولية لمنطق للتعقيد؟ هل تحول، أخيراً، الوضع الابستمولوجي للموضوع والذات؟

٢ ـ هل تطرح ضروب «النقل» من علم الى آخر مسألة التماثل: كيف نواجه التماثل دون ادانته باسم ابستمولوجيا تحليلية وجوهرية، ودون رفضه باسم ماضيه «العضواني» والرومنطيقي؟

٣ ـ كيف نفكر، بصدد الاستقطاب، في المسار المتعدد الفروع للمفاهيم التالية: الاتصال، الاعلام، الرمز، الرسالة، الغائية، الكف، الكبت؟ هل يمكن رد هذا المسار الى معطيات طارئة أو الى سهولات، «تفسيرات».

٤ ـ هذه المفاهيم مازالت، بديهياً، إشكالية وبعيدة عن التوضيح: هل تحمل الى علم الإنسان مفاهيم أساسية أعقد من تلك التي كان يتصرف بها؟ هل ستسمح بفتح ثغرة نظرية وأساس لمنطق التنظيم؟

٥ ـ هل يكفي أن نرد الظواهر الثقافية دون كلل، الى إشكالية للبنية الفوقية؟

إن هذه التكملة لـ «روح الزمان» تطرح هذه الأسئلة دون أن تعطي تعزية الإجماع، ضمانة البرهان. إنها تقترح فجوة نظرية، تبين تحول نظرة سوسيولوجية تربكها قضايا المنهج تدريجياً. إن هذا المؤلف يعالج، بمعنى

ما، الرؤية الجديدة لروح الزمان معالجته لروح الزمان الجديدة. ومع ذلك فإن هذا الكتاب يعطي لنفسه، في غياب الوحدة، خطاً موجهاً هو البحث بمساءلة بعض الأحداث عما حول شيئاً فشيئاً روح الزمان وأوقعها في أزمة.

والمدلولان الأساسيان، مدلولا الأزمة والحدث، لايردان الى طوارىء طريق، ليسا من مستوى الطارىء وغير القابل للتنبؤ به، من مستوى الحالية الصحفية والتضخيم الأدبي. انهما ينزعان الى أن يصبحا مدلولين اجرائيين وتأمليين.

إن الأحداث ـ النيازك والأزمات الضبابية مرتبطة بالضرورة، بمنظومة الثقافة وتطور المجتمع، والمسألة هي معرفة الكيف، كيف نربط، فعلاً، بين «الثقافة الجماهيرية» والثقافة المضادة المراهقة والسرية، أيار ١٩٦٨، الصعود الانثوي، الاختراق الايكولوجي، ولاسبب لعدم ذكر طفرة الرسوم المتحركة أيضاً؟ كيف نعمل من أجل أن يكون التسلسل الزمني الحديث، في الوقت نفسه، مقاربة نظرية للنظام: مثل كيف ولدت الاتجاهات الحداثية للثقافة الجماهيرية الاتجاهات المضادة «القدامية الجديدة»؟ بأية صور تنبثق عناصر هامشية أو طرفية على صورة أحداث (اختراق ايكولوجي) إشكالية انثوية، ثقافة مضادة، مراهقة؟ هل تحمل هذه الاتجاهات الأحداث قيماً مضادة، اتجاهات تهدد الأسس الجمالية والعقلانية والإنسانية لـ «الثقافة المثقفة» كما تهدد الموضوعات التقليدية لميتولوجيا الثقافة الجماهيرية المسكرة: فالشبق اليومي، الحب، السعادة، الزوجان، المتعة، ضروب الترويح والاستهلاك عالقة بشكل محسوس في شباك اشكاليات جديدة، حساسيات جديدة وبالتالي، فإن خطوط قوة وتقسيم جديدة تشرع الى تمييز الثقافة الجماهيرية وتنويعها وتعقيدها. وهذه أزمة «الثقافة المثقفة»، أزمة روح الزمان!

إن هذه المسائل والقضايا التي هي بمثابة الخيط الموجه للمؤلف تستند، إذن، الى التأكيد المزدوج للأزمة والحدث. وهذا الخيار المزدوج يقتضي توضيحات، مدخلاً: أزمة وحدث بالنسبة لأي نظام؟ وماهي القيمة المنهجية

وكذلك المرمى المعرفي لهذين المدلولين؟ أخيراً، كيف فرض هذان المدلولان نفسهما شيئاً فشيئاً (كما يبين التسلسل الزمني للنصوص) كزاويتي نظر متميزتين لسوسيولوجيا لروح الزمان؟ إن روح الزمان الجديدة هذه ليست تتمة بقدر ماهي انطلاق، بداية: إرادة منهجية.

ولاشك في أن مستوى «استعارة» علم من آخر، «نقل» من علم الى آخر، هو الذي سوف تطرح، عنده، الأسئلة: سؤال التماثل مثلاً: كيف نقل (دون صدامات ابستمولوجية) الى العلوم الإجتماعية الميادين السبرنتيكية والمقترحات الصالحة للمنظومات ذاتية التنظيم؟

وللقارىء أن يقدر ماإذا كان هذا النقل اسهاماً أو، أيضاً، «طريقة أخرى في الكلام».

وأخيراً، فإن مستوى هذا النقل هو الذي ستنبثق عنده تحسسات الجمركيين «الابستيمولوجيين»[1] الذين ليس لديهم الفضول من أجل أن يفهموا أن حكايات التماثل تبدأ بـ «كل شيء يجري كما لو أن..» وتفتح دروب الاكتشاف والخيال.

ايرين ناهوم

---

(١)ـ التعبير للمؤلف.

القســم الأول

سوسيولوجيا الحاضر

سوسيولوجيا الثقافة



الخيارات صريحة، إذن، هنا، فمدلولا الأزمة والحدث يؤلفان خيوط آريان لهذه المتاهة، متاهة هذه المقاربة الجديدة للثقافة الجماهيرية.
وسوف يكون السؤال هو التالي: هل هناك إمكان لسوسيولوجيا جديدة للأزمة والحدث؟ أو، بالأحرى، هل يمكن أن نفكر في الحاضر (النظام الثقافي هنا) دون مساءلة الأحداث التي تنبثق فيه والأزمات التي تجتازه؟

هذان نصان يفصل بينهما أربع سنوات مقترحان كقسم أول. والوجه الزمني هام هنا: فهو يبين استمرار قناعة (يجب على العلوم الإجتماعية أن تتساءل حول كل صور القطيعة). وأخيراً، فهو يقيس المسافة المقطوعة منذ المقاربة الفينومينولوجية للمسألة حتى انضاج مقدمات «علم للحدث» ونظرية للأزمة.

والنص الأول يعود الى عام ١٩٦٨. فقد عكر التاريخ، مرة أخرى، ضروب الخدر النظرية الإجتماعية. كيف نصف أيار ١٩٦٨ سوسيولوجياً؟ إن الاعتراف باندحار التفسير يلتقي، هنا، بالبيان من أجل سوسيولوجيا للأزمة: فسوسيولوجيا الأزمة يجب أن تكون فينومينولوجية، أكثر تنبهاً لتسجيل الحدث على نمط الإسهام الأقصى (السيكولوجي، العاطفي، العملي) منها لإعادة وضع فواصل التماسك النظري التي بعثرتها الهزة. والأزمة، بالنسبة للمراقب، بقدر ماتحمل المفاجأة والدهشة، هي، أولاً، إعادة مساءلة الطمأنينة المنهجية وسلامه النظري.

إن هناك قانوناً واحداً لايلزم، هنا، إلا نظرة المراقب: تحويل الحدث ـ المسخ («الخارج على القانون، زبد الأيام») الى حدث ـ لغز (يملك حقائق مخبوءة). والنص الثاني الذي نشر في «الاتصالات» مكرس، بكامله، للحدث: فليس غرض العدد شكلنة الحدث فقط، بل، أيضاً، مواجهة امكانية علم للحدث، أي «تحويل ماكان قد بقي، حتى ذلك الحين، الراسب العقلاني للبحث الموضوعي، الى موضوع علم[1]».

---

(١) ـ مدخل للعدد ١٨ من مجلة «الاتصالات».

إن علماً للحدث لايمكن أن يظهر إلا على حدود فروع سابقة التكون، ماوراء ميادين المعركة القديمة التي تواجهت، فيها، منذ زمن طويل، الحتمية والصدفة، البنية والتاريخ. والأفضل من ذلك أن نظرية للحدث لايمكن أن توجد إلا بتحويل هذه البدائل الى مسائل أساسية، بجعلنا من العلاقة بين النظام والحدث مسألتها المركزية. وان تقعيد مقدمات نظرية للحدث هي، أيضاً، نظرية للمنظومة، يستعير، إذن، من السبرنتيك ونظرية المنظومات (وأخصب فكرة لها هي أن كل منظومة تحلل بوصفها «منفتحة» على «منظومة ايكولوجية»). وهذا التقعيد يقتضي، خاصة، انضاج نظرية لمنظومات أو ظواهر ذاتية التنظيم يكون، فيها، الاتفاق، «الفوضى»، الحدثي مداخلة لتنظيم المنظومة أو الظاهرة وتعقيدها.

ايرين ناهوم

الفصل الأول

الأزمة

(سوسيولوجيا الأزمة وأزمة السوسيولوجيا)

السوسيولوجيا الناقدة والسوسيولوجيا المنتقدة:

إن أيار ٦٨ قد مس السوسيولوجيا، في أوج تفتحها ونموها وتطورها، كما مس المجتمع الذي كانت نظرته (مرآته؟). وهي لم تكشف، ظاهراً، عن أية علامة أزمة: فقد كان ذكر كلمة «سوسيولوجيا» باحترام ،أو تميمية، يتزايد في أوساط واسعة، وكانت سيدة «فرانس سوار» الطيبة والسيد «اكسبريس» يرجعان الى رأي «علماء الإجتماع» لدعم أدنى تأكيد حول الغسالة أو السروال المشبق أو متاعب «المساكن المعتدلة الأجور». وفي الوقت الذي كانت السوسيولوجيا تصبح، فيه، أسطورة اجتماعية، كان استخدام «الخبير السوسيولوجي» في أجهزة الخطة والإدارة والمشروع يتزايد تبجيلاً وشرعية. فقد كان عالم الاقتصاد الحائر أمام البقايا التي لاتستوعبها معادلاته، كالتقني المتعطش الى الكفاية البشرية، يلتفتان نحو عالم الإجتماع. وكانت الربيبة المتذمرة حيال استخبار الرأي على عينة ممثلة تتناقص ليفرض الاستخبار نفسه كمسماع كوني.

ومع ذلك، ومنذ أن تكونت، في نانتير، الحركة الساخطة، أصبحت العلوم الإنسانية، وخاصة السوسيولوجيا، مصدراً للمساءلة وموضوعاً لها معاً[1].

---

(١) ـ راجع «علماء الإجتماع»: لماذا؟» لكون ـ بنديت ودوتوي وجيرار غرانولييه الموزع في نانتير في بداية نيسان والمنشور في مجلة «ايسبري» عدد ٥ أيار ١٩٦٨، ص ٨٧٧ ـ ٨٨٢.

فالطلاب الثوريون يمضون الى السوسيولوجيا التي تنتقد المجتمع والسوسيولوجيا الرسمية معاً، أي الى مؤلفات رايت ميلز وريزمان وماركوز ولوفيفر ونشهد، في العمق، بعثاً جديداً للغز الماركسي الذي يتوطد بوصفه السوسيولوجيا «الحقيقية». وفي الوقت نفسه، يقدم روجرز وليفين ومورينو، في علم النفس الإجتماعي، شحنتهم الانفجارية لمصلحة الديمقراطية والعفوية وابداعية الجماعات[1].

وقد جرى التنديد بالسوسيولوجيا الظافرة الرسمية، بقدر متفاوت من العنف، بقدر متفاوت من التمييز. فقد جعلت تقنياتها منها أداة بين أيدي السلطات. ونظرياتها ايديولوجيات مموهة: فتبدو الاختبارية التجزيئية نفسها فلسفة متقلصة، حيية ومخوفة، مكرسة لتحطيم صورة الحياة الإجتماعية الى أجزاء لغز أكثر منها ضرورة للبحث.

وهكذا احتدم، عام ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨، جدل وبائي، فعلاً، حول طبيعة السوسيولوجيا ودورها. وكان آخر اندفاع، في فرنسا، مشاراً من جانب الجدانوفية الستالينية والجهاز السياسي ـ الثقافي للحزب الشيوعي الذي ندد، إذ ذاك، بالسوسيولوجيا الرسمية، الامريكية، الامبريالية، والبوليسية.

ولكن الصراع لم يواجه، عام ١٩٦٧، أصلب المناضلين الثقافيين في الحزب الشيوعي بمجموع علماء الإجتماع، ولا الدوغماتية الستالينية بالاختبارية الباحثة. ولم تعد هناك، في جانب المهاجمين، الماركسية التقليدية، بل ماركسيات تقليدية، ماركسيات منشقة وتيارات فوضوية يتغذى بعضها بالنظريات غير التوجيهية لعلم النفس الإجتماعي. وفضلاً عن ذلك، فإن السوسيولوجيا المهاجمة اكتسبت، منذ عام ١٩٥١، اكتساباً عظيماً، الصفة الرسمية، احتلت مركزها واندمجت.

---

(١) ـ نرد القارىء، في «ابستيمون»، الى «هذه الأفكار التي هزت فرنسا (نانتير، تشرين الثاني ١٩٦٧ ـ حزيران ١٩٦٨) باريس، فأيار ١٩٦٨، لقراءة المقاطع المكرسة، في الصفحة ٣٢ ومايليها، لـ «ديناميكية الجماعات»، المعممة» ولـ «الندوة الوحشية» التي تدفقت على فرنسا في أيار ٩٦٨.

سوسيولوجية السوسيولوجيا في أيار ٦٨

إن محاولة في سوسيولوجيا أيار ٦٨ تضع السوسيولوجيا السائدة، كما تضع الماركسية الدوغماتية، موضع المساءلة. وبالفعل، فإننا لانستطيع أن نحاول فهم أيار ٦٨ مالم نتصور تقنيات أخرى للبحث غير الاستخبار على عينات الذي يسود (كان يسود؟) السوسيولوجيا والذي كان، لعجزه عن الاختراق تحت قشرة الآراء السطحية، عاجزاً عن رؤية ماكان قيد الحضانة والتفجير، وكذلك عن رؤية الديناميكية والانقطاعات وتصورها. ولايمكن محاولة فهم أيار ١٩٦٨ مالم نحاول الارتقاء الى مافوق، مابعد، المعرفة الفرعية التجزيئية، محاولين أن نجمع كياناً نظرياً من الفرضيات للإحاطة بالظاهرة وبنيتها.

وفضلاً عن ذلك، فإننا مرغمون على التشكيك بصورة مجتمع صناعي ما أن ينجز حده حتى يندفع نحو سماوات وظيفية أخرى، وذي عقلانية لاتناقضات، فيها، ولاأزمات ولاايديولوجيات. إن أيار ٦٨ لايحسم المساءلة، بل يعيد فتحها. وفي الواقع، فقد فتحت، بعد الآن، مجموعة كاملة من الفرضيات تمضي من فرضية الحد الأدنى التي تقول أن أيار ٦٨ هو أزمة تأخر وإعاقة لنمو المجتمع الصناعي وليس ثمرة هذا النمو، الى فرضية الحد الأعلى التي تقول أن أيار ٦٨ هو الاندفاع المنذر بمرض المجتمع غير القابل للعلاج هذا الى السطح.

ولايدور الأمر، فوق ذلك، فقط، حول معرفة ماإذا كان المجتمع الصناعي يفرز انقطاعات وضروب عدم إشباع، بل يدور حول معرفة ماإذا كان لمدلول المجتمع الصناعي هذا بعض المعنى، أي قيمة اجرائية أو معرفية، منذ أن نقترب من ظاهرة مشخصة، أي أزمة، كما هو الأمر هنا.

وبعبارة موجزة، لاتبدو السوسيولوجيا السائدة، لا في تقنياتها ولا في مفاهيمها ولافي فرضياتها، مستعدة لاستيعاب أزمة أيار.

إن أصحاب الزمام سيجيبون قائلين: ولكن هذه الأزمة من شأن التاريخ لامن شأن السوسيولوجيا:

ونحن موجودون، فعلاً، في عقدة المسألة. فهناك علماء الإجتماع الذين يسلمون بأن الأزمة ليست من شأن عملهم، وهناك الذين لايستطيعون تصور سوسيولوجيا تبتر نفسها، عمداً، من الإمكانيةالتي توفرها الأزمة لمحاولة النفاذ، مزيداً الى الأمام، في معرفة المجتمع نظرياً وعلمياً، في مبدئه ومعاصرته، الذين، باختصار، لايستطيعون تصور كون السوسيولوجيا ضامرة، كلياً تقريباً ـ كما هي حالياً ـ من جهة النظرية، من جهة الظاهرة، من جهة الحدث ـ ذلك أن الانتباه للظاهرة، للحدث، للأمة لايقود الى إضعاف المقتضى النظري، بل الى دعمه على عكس مايبدو لبعض من مغنطتهم المساجلة بين البنية وعكس البنية، بين التغاير والتزامن.

وهنا، حقاً، معنى الماركسية التي تريد نفسها نظرية عامة قابلة للإحاطة بالحدث ذي الدلالة لإغناء النظرية واختبارها (كما كان الحال في «١٨ بروميـر لويس نابليون بونابرت»)، إلا أنه يبدو لنا، هنا، أن التفسير الماركسي المنتشر حالياً لايستطيع تمثل الحدث لأنه لايملك قوة مراجعة وتصحيح ذاتيين يمكنها أن تتجاوز، أمام حدث بهذا البعد عن التقليدية، الخوف من «التحريفية». فسوسيولوجيا المجتمع الصناعي، كالتفسير الماركسي، يعانيان صعوبة كبرى في ضم فئة «الشباب» وفئة «المرأة» الى مخططاتهما ولايحاولان، أبداً، توضيحهما. والماركسية «المنفتحة»، من النموذج الماركوزي، تجري، في نهاية المطاف، تحليلاً وحيد البعد للمجتمع الرأسمالي الغني خافضة من قيمة قوة التيار المعاكس وقوة السالب. وأخيراً، يمكن أن نتساءل ماإذا كانت الماركسية المتجددة التقليدية، من نموذج آلتوسر، تقع في مستوى البنى التحتية أم في مستوى الخيالي، وما إذا كانت، من حيث الممارسة النظرية، خلداً أم جعلاً.

مبادىء سوسيولوجيا الحاضر

١ ـ إن سوسيولوجيا تريد نفسها متنبهة للحدث، للأزمة، ومعاصرة لهما يجب أن تكون، أولاً، فينومينولوجية. وهذا المصطلح ليس، هنا، تذكرة بهيغل أو هوسرل، ولكنه يرد: آ ـ الى الظاهرة التي يجري تصورها على أنها معطاة قابلة للعزل نسبياً، لا انطلاقاً من فرع علمي، بل انطلاقاً من انبثاق خبري وذلك، مثلاً وبالدرجة الأولى، كحدث أو سلسلة أحداث متلاحقة. ب ـ الى اللوغوس، أي الى النظرية التي يجري تصورها، وهي أيضاً، خارج طوق الفرع العلمي.

فالظاهرة، تلحق، إذن، بالواقع الخبري وتستدعي، في الوقت نفسه، الفكر النظري. والحاجة المتزايدة الى تعدد الفروع وتداخلها تعبر، بخفر، عن الحاجة الى مقاربة متكيفة مع الظاهرة وليس، بعد، الى تكيف للواقع مع الفرع. ومهما يكن مدلول المجتمع الصناعي كسيحاً، فإنه يعبر عن الحاجة الى فينومينولوجيا.

٢ ـ الحدث الذي يعني ظهوراً، في الوقت نفسه، للمعاش، للصدفة، لغير القابل للرجعة، للمفرد المشخص في النسيج الإجتماعي هو مسخ السوسيولوجيا. فمن الضروري، فعلاً، تكريس جهد علمي عملاق لتصفية الحدث، لطرده والالتفاف عليه وتفريغه بطريقة نبلغ، معها، مملكة العلاقات والبنى المقعدة والمصاغة رياضياً. إلا أنه يمكن أيضاً، في الوقت نفسه، السير، عملياً، على دروب سوسيولوجيا عيادية ترى: آ ـ ان المجال التاريخي ـ العالمي (بما فيه ماقبل التاريخ والاتنوغرافيا) هو المجال التجريبي الوحيد الممكن لعلم الإنسان الإجتماعي، ب ـ أنه يمكن صياغة نظرية، لا انطلاقاً من الانتظامات الإحصائية فقط، بل انطلاقاً من ظواهر ومواقف شدة «مرضية» قصوى تلعب دوراً كاشفاً.

ويمكن أن يقال أن الماركسية والفرويدية، والبنيوية[1] امكانياً، هي

(١) ـ التي بدأت امكانيتها الديناميكية في التعبير عن نفسها في النمو التكويني وهنا وهناك ـ خاصة لدى فوكو ـ في العلوم الإنسانية.

مناهج ـ نظريات ذات منحدرين، يتجه أحدهما نحو الوجه التشخيصي ـ العيادي للبحث (التقصي والتأمل). وهذا المنحدر هو الموجود، حالياً، في الظل. وهذا المنحدر هو، أيضاً، الذي يكون، فيه، العمل مشروعاً ويكون من الضروري العمل إذا أردنا تأمل أيار ١٩٦٨.

٣ ـ الحدث، من وجهة نظر سوسيولوجية، هو كل مالايقع في الانتظامات الإحصائية. وهكذا، لاتكون جريمة أو انتحار حدثاً بقدر مايقع أحدهما في انتظام احصائي، ولكن «موجة» من الجرائم ووباء من الانتحارات يمكن أن يعدا حدثين، وكذلك هو الأمر بالنسبة لمقتل الرئيس كينيدي أو انتحار مارلين مونرو.

الحدث هو الجديد، أي الخبر، بالمعنى الذي يكون، ضمنه، الخبر العنصر الجديد في رسالة. والحدث ـ الخبر، من حيث المبدأ مفكك للبنى (وصحافة الأخبار الكبرى تعطي، يومياً، قراءة لعالم مفكك البنى متروك للصخب والهياج). والخبر، بهذا المعنى، هو مايربك الأنظمة التعقيلية التي تبذل جهدها للمحافظة على علاقة قابلية فهم بين ذهن المتلقي والعالم. ومن هنا الطابع السليم منهجياً للحدث، بقدر مايولد سؤالاً أو عدة أسئلة ويزعزع، بذلك، البنية التعقيلية. والطابع السؤول للحدث يحرك الريبية النقدية. وبالفعل، فإننا نعيد وضع منظوماتنا التفسيرية الغافية المسكرة بتأثير أحداث تاريخية كبيرة أو صغيرة في أحيان أكثر بكثير. والاستخدام النقدي الذاتي للحدث أكثر علمية بكثير، من حيث العمق، من الحاسب.

٤ ـ الحدث طارىء أي مشوش. انه يضع موضع العمل ديالكتيكية تطورية ـ تراجعية: فهو يطلق، من جهة، سيرورة امتصاص تطلق، إذا كان الحدث مفرط التشويش، آليات نكوص تعيد انبثاق خلفية حامية قديمة أو مطهرة (وهكذا يطلق الموت الذي هو، دائماً، حدث بالنسبة للأقرباء طقوس الدفن والحداد السحرية). ومن جهة أخرى ـ وغالباً بمساعدة سيرورات تراجعية مطلقة ـ يثير الحدث سيرورة تجديد ستدمج التغير بالمجتمع وتنشره.

وبهذه الصفة، يكون الحدث غنياً من وجهة نظر مزدوجة على اعتبار أنه يسمح بدراسة سيرورات التطور ـ التراجع التي يطلقها، وعلى اعتبار أنه، أيضاً، عندما يدور الأمر حول كارثة طبيعية، مطلق من جانب ديالكتيكية التطور ـ التراجع التي تنسج صيرورة المجتمعات.

٥ ـ تؤلف الأزمات مصادر غنية بدرجة قصوى من أجل سوسيولوجيا لاتركز على رهانها على المتوسطات الإحصائية والعينات الممثلة أو النماذج البنيوية لعلم اللغويات:

آ ـ الأزمات مكثفات انفجارية، غير مستقرة، غنية بظواهر تطورية ـ تراجعية تصبح، عند درجة معينة، ثورية.

ب ـ فرضية كون الأزمة كاشفاً ذا دلالة لوقائع كامنة وخفية، غير مرئية في الزمن المسمى طبيعياً، معرفية بالقياس مع الفرضية المعاكسة التي تعد الأزمة ظاهرة سطحية.

جـ ـ هذه الفرضية مرتبطة، مباشرة، بمسلمة ماركس وفرويد العلمية التي تعطي الأرجحية للشطر المغمور، غير المرئي (الكامن، اللاشعوري في الحالتين، التحتي البنية) من الإنسان والحياة الإجتماعية.

د ـ الأزمة، مبدئياً، ظاهرة صراعية ويزيد استحقاقها الإهتمام إذا تبنينا المسلمة الماركسية ـ الفرويدية التي ترى أن الطابع الصراعي طابع سوسيولوجي وانتروبولوجي جوهري.

هـ ـ وأخيراً، فإن الأزمة توحد، في ذاتها، بصورة مضطربة وباعثة على الاضطراب، منفرة وجذابة، الطابع الطارىء (العشوائي، الحدثي)، طابع الضرورة (بوضعها موضع العمل أعمق الوقائع وأقلها شعورية وأكثرها تحديداً) والطابع الصراعي. فالإحاطة بالأزمة ضمن هذه النذر الثلاثة يرد، إذن، الى السيرورة التاريخية ـ الإجتماعية كسيرورة مبنينة ـ مفككة للبنى ترد الى الانتروبولوجيتين القائمتين على الاختلال الدائم للتوازن اللتين هما، حقاً، وعلى الرغم من المحاولات السكولاستيكية لتسويتهما، انتروبولوجيا

ماركس كما هي انتروبولوجيا فرويد. وهذا مايضعنا، أيضاً، في قلب الظواهر الإنسانية نصف المتقلب ونصف المستقطب.

د ـ يستمر التعارض على أصعدة التقنيات ومناهج البحث. فالاستخبار المطبق على عينة لايمكن أن يكون، هنا، سوى وسيلة محتملة للتحقق في بعض المستويات السطحية. والتحقق الذي يجري في وقته، مع الحدث، يطرح مسائل عديدة: الاستخدام الكامل للملاحظة، المشاركة ـ التدخل، وكذلك، بصورة أساسية مسألة الملاحظ بالنسبة للظاهرة الملاحظة.

أيار ٦٨ : الملاحظ ـ الملاحظ

هنا، أيضاً، يجب أن نكرر، أن نجتر أن العلاقة بموضوع البحث تطرح، على الباحث، مسألة نقد ذاتي دائمة. ان نزوعه الطبيعي هو الى نسيان النسبية الأساسية لهذه العلاقة، نسيان أن الظاهرة الملاحظة تعدل نظرة الملاحظ وأن شخصية عالم الإجتماع تقع في مجال سوسيولوجي محدد. فيعتقد أن مسائل الضبط والموضوعية تصفى باللجوء الى وسائل تقنية للتحقق، بطرد الأسئلة المحرقة أو الرئيسية، برد الصعوبات النظرية الكبرى، على وجه الإجمال، الى الفلسفة والسياسة دون التساؤل عما إذا لم يكن «الفكر الباحث» وتقنياته «موبوءة» لاشعورياً من قبل. ولذلك، فلا شيء أبعث على القلق، بالنسبة إلينا، من هؤلاء السوسيولوجيين الذين يحسمون، يستبعدون، يدمجون بصلف، باسم العلم، جاهلين ان احتكار العلم، التمييز الواضح بين ماهو علم وماليس هو كذلك ينتميان الى دوغمائية مضادة للعلم. وإدعاء «الماركسية ـ اللينينية» الالتوسرية احتكار العلم ورفض كل ماهو خارج العقيدة بوصفه ايديولوجية لايعادله إلا ادعاء المدير الكبير في شؤون استبارات الرأي الذي يرفض كل مايدخل الشك والنقد في السوسيولوجيا الرسمية بوصفه ايديولوجية.

فليست هناك، على صعيد سوسيولوجيا الحاضر ـ أي المنخرطة في المعاصرة وديالكتيكية الملاحظ ـ الظاهرة الملاحظة ـ، أية وصفة للموضوعية،

والمرجع الوحيد هو الوعي الدائم لنسبية الملاحظ ـ الظاهرة، أي النقد الذاتي الدائم. ونعلم، هنا أيضاً، أنه يمكن حرف مصطلح النقد الذاتي عن غاياته واستعماله لاسكات النقد.

إلا أن أيار ٦٨ يطرح، بصورة عميقة جداً ومعقدة، بالنسبة لمن يريد دراسة الأزمة، مسألة علاقة الملاحظ ـ الظاهرة. فلا يمكن لعالم الإجتماع أن يلعب دور ملاحظ سيريوس، ولا التلفع بمعطف ديافواري واقناع ذاته، فوراً، بأنه يقع على صعيد الموضوعية في حين أن الحدث قد لاحقه، اثاره، أرعبه أو انتشى به. وحتى لو حصر دراسته بهذا الوجه المحدود أو الصغير أو ذاك، فمن هو الذي يقول لنا ماإذا لم يكن هذا الاختيار مكرساً، عمداً، لاستخراج اخلاقية مرائية أو توجيه ضربة مخلب أو تحية احترام؟

ويزيد المسألة خطورة ـ غنى ـ كون عالم الإجتماع هو الخصم والحكم، الفاعل، هنا. لقد اتهم طلاب في السوسيولوجيا اساتذتهم وأهين أساتذة أو شتموا، وأراد أساتذة سوسيولوجيا تصفية الطلاب «المشاغبين» بالقوة، وحوربت سوسيولوجيات، وأزمة السوسيولوجيا مسألة أساسية تطرحها الأزمة، وتتصالب تضامنات ايديولوجية أو رفاقية أو فئوية مع خصومات ونزاعات وقطيعات بين شخص وشخص. ومما لايقبل الشك، بالنسبة للذي لايريد أن يجهل أن علماء الإجتماع لايشكلون مجلس عقول غير مشخص، بل يشكلون مجتمعاً ملتزماً التزاماً عميقاً بالمؤسسة الجامعية، من جهة، وبالإدارة أو الإشراف التقني ـ البيروقراطي من جهة أخرى، ان أيار ٦٨ فجر قروحاً كانت في طور الحضانة، وقد انهكته صراعات الطبقات والفئات والجماعات والقبائل. وكان أمراً مدهشاً، ملائكياً، أن تتحدث الدراسات السوسيولوجية حول أيار ٦٨ عن كل شيء ماعدا ذلك! وذلك أمر مدهش فعلاً: فالدراسات والتقويمات الأولى تبدو هابطة من الأولمب، من العرش السماوي...

من المستحيل أن ننسى أن عالم الإجتماع وجد نفسه انساناً وليس ساحراً وكاهناً وخبيراً في الهزة الإجتماعية الخرافية المولودة من تمزق وصراع

مفترس داخل السوسيولوجيا، في هذه السلسلة من الأحداث التي كادت حماسة بعض علماء الإجتماع الشباب ـ شمشون الذي يهز الأعمدة السوسيولوجية ـ تقوض المعبد والمدينة . . . لقد كشف القناع عن وجهه كإنسان في مخاوفه وغضباته ونشواته. لقد استطاع أن يتبين أن كل معرفة سوسيولوجية، في برهة الاشتعال، كانت، ككل معلومة، كما من العمل في خدمة هذا المعسكر أو (و) ذاك: وكانت تلك هي الحال، أيضاً، بالنسبة لاستبارات المعهد الفرنسي للرأي العام، في اتجاه ما، كما هي الحال بالنسبة لمقالاتي في «لوموند» في اتجاه آخر.

وضمن هذه الشروط، كان وسط علماء الإجتماع مركز ظواهر تحسس وحماسة وحيرة وتمزق. وكل واحدة من هذه الظواهر الذاتية مفيدة أو ضارة، إمكانياً، بالنسبة للتوضيح: فالتحسس والحماسة يقومان بوظيفة عدسة مكبرة لهذا الوجه أو ذاك من الأزمة، ولكنهما ينزعان، في الوقت نفسه، الى اخفاء وجوه أخرى. والتحسس هو، دون شك، أكثر الارتكاسات ضرراً من الناحية العلمية: عالم الإجتماع الذي اشمأز من تجليات بدت له حماقات وتفاهات وشوائن فلم ير سوى زبد الظاهرة. وخطر الحماسة الذي ينزع، على العكس من ذلك، الى المبالغة في قيمة الظاهرة، قد حورب انطلاقاً من حزيران بالجزر الكبير.

إن حيرة وضروب التردد والتمزق مناسبة للتساؤل والشك، أي للتوضيح العلمي. ولكن هذه المشاعر قد تؤدي، أيضاً، الى رهبة عقلية وترجح ضغط الترهيبات الموضوعية التي تكف جهود الوعي.

والشعور بكل هذه الضغوط التاريخية والتشويشات الداخلية هو السبب في كون ظواهر التبرير الذاتي متعددة الأشكال وفي وجوب اخراجها من مكامنها. إن كل شخص يريد أن يثبت لنفسه وللآخرين أنه موضوعي موضوعية عميقة وأن الأحداث، فضلاً عن ذلك، لاتفعل شيئاً خلاف تأييدها لتفكيره.

هل هناك موضع متميز يكون التفهم، فيه، هو الأقل صعوبة؟ إن من شأني أن أجيب: أنه الموقع الهامشي، موقع علماء الإجتماع الذين لاينخرطون في النظام الرسمي الذي تقاس، فيه، المصداقية بالودائع والذي تثبت، فيه، البوصلة، بشكل يائس، على طريق شرف يمضي من الكلية الى المقبرة عبر الكوليج دوفرانس، وذلك ليس بسبب بلاهة ثقافية وتخلف عقلي من جانبهم[1].

وعلى كل حال، فإن لذو أهمية خاصة أن نؤكد أنه إذا وجدت، دون شك، مواقف أفضل من أخرى لمثل هذه الدراسات، فلا توجد ممارسة متميزة تفرز، من ذاتها، الحقيقة السوسيولوجية. والمهم، لكل شخص، هو أن يمارس تحليلاً ذاتياً ونقداً ذاتياً دائماً يسمح باستعمال الدوافع والتشويشات العاطفية في خدمة البحث، باستخدام المرء لتحسساته الخاصة، لحماساته الخاصة، لحيراته الخاصة، وهو مالايمكن أن يجري الا بشرط موازنة التحسس والحماسة بالشك وتحويل الحيرة الى تساؤل فعال. وقد تبدو هذه المبادىء «أخلاقية»، بما في ذلك وخاصة عندما يحاول المرء تجنب وضعية «النفس الطيبة» و «القلب الكبير» و «الذهن الواسع»، ولكن الأمر يدور، فعلاً، حول مبادىء منهجية أولية. فليس التحقق العلمي سيرورة خارجية على الموضوع فحسب، بل هو سيرورة داخلية للذات ـ الباحث على نفسه.

وفضلاً عن ذلك، فإن لمن الضروري منهجياً، لاسيما في الدراسة السوسيولوجية لأزمة، مواجهة التحديد المتغير للزمان. فشهر تموز الذي اكتب فيه، شهر النقد، شهر جزر موجة أيار وتحللها، يسمح، فعلاً، بهذا التراجع ـ التباعد الذي يسمح، مجتمعاً مع الخبرة المعاشة للظاهرة، بهذه

---

(١) ـ أنا مقتنع اقتناعاً خارقاً بالفضائل الوجودية والثقافية للهامشية. ولكن من الجلي، بالنسبة إلي، أن مثل هذا التأكيد مرافعة أكثر مما ينبغي له أن يكون من أجل أن لايستحق معاناة النقد الخارجي. ولااستطيع أن لا ألاحظ أني بطرحي ضرورة النقد الذاتي ومهاجمتي لتأنقات التبرير الذاتي أقوم، بالضبط، بالتبرير الذاتي وانتقاد الآخرين. ولكني أبين، في الوقت نفسه، واقع المسألة المثارة وعمقها وصعوباتها.

الثنائية الفضلى بالنسبة لكل سوسيولوجي للحاضر: التركيب بين مشاركة قصوى (سيكولوجية، عاطفية، عملية) وانفصال أقصى، وهو مايقصد، بصورة شائعة، من عبارة «رأس بارد وقلب حار». إلا أنه لايوجد، هنا أيضاً، أي موقف يفرز، آلياً، حقيقة، والنقد الذاتي والضبط الذاتي ورفض الرضوخ للترهيبات الآتية من الداخل والخارج تسمح، في نهاية المطاف، لأي كان، أياً كانت البرهة وأياً كان وضعه في الأزمة، بمحاولة التوضيح.

أما فيما يتعلق بي، فأنا لاأريد الإدلاء، هنا، باعتراف، ولكني لاأستطيع التهرب من حد أدنى من الفحص الذاتي. يجب أن أذكر السعادة الجسدية المدهشة التي ألمت بي أثناء الكومونة الطلابية. وكل ذلك جرني، دون شك، في تلك البرهة، ومازال يجرني الى أن أتعرف، في المسائل التي كانت تطرحها، على المسائل التي كنت، من قبل، أطرحها على نفسي، والى أن أرى في هذه الأزمة بشيراً بأزمنة جديدة، تاريخاً رئيسياً . . . وهذه النقطة هي التي أطرح، فيها، السؤال النقدي (النقدي الذاتي) الذي يهدد بالإطاحة بمشروعي. هل تقابل المسائل الكبرى التي كانت تشغلني، هل تقابل خياراتي الثقافية الكبرى (أزمة الماركسية وتجاوزها، أزمة الحضارة البورجوازية وتجاوزها، البحث عن سياسة جديدة، دور الشبيبة ككاشف للشر المنتشر في المجتمع الخ. .)، حقاً، انبجاسات أيار وانبثاقاته، أم أني أضع، لاشعورياً، الملقط لأخرج طفلي الخاص من هذا الحمل العصبي؟ إنه الارتياب الذي يجب أن يحدث عند قراءة النصوص التي صنعت، فيها، وصفاً ـ تفسيراً للأزمة[1].

تعيين حدود الحدث

ماذا جرى في أيار ٦٨؟ الحدث، من وجهة نظر معينة، معروف جيداً لا بالنسبة للذين عاشوه كشهود قريبين أو متحمسين وكممثلين متعطشين الى

---

(١) ـ «الكومونة الطلابية» في اعداد «لوموند» في ١٧ و ١٨ و ١٩ و ٢٠ و ٢١ أيار ١٩٦٨. «ثورة دون وجه» في اعداد لوموند في ٥ و ٦ حزيران ٦٨. استعيدت هذه النصوص في أيار ٦٨: الفجوة تأليف ج. م. كودراي. لافور وادغار موران، فايار، حزيران ١٩٦٨.

تحديده فقط، بل، أيضاً، بالنسبة للذين تابعوا، يومياً، مجرى الأزمة بمساعدة الإذاعة والصحف وتابعوه، اليوم، بصورة استرجاعية، بمساعدة المجموعات والشهادات والقصص التي صدرت، بغزارة، في شهر تموز هذا. ولكن هذه المعرفة، من جهة أخرى، مشوهة وناقصة. فقد ركزت ظاهرة نجمنة الأضواء على شخصيات رائدة (كون-بنديت، جايزمار، سوفاجو، سيغي، بومبيدو، منديس-فرانس)، وأماكن رائدة، السوربون ونانتير بالنسبة للطلاب، ورينو ضاحية بيانكور وفلانز بالنسبة للعمال. ومرة أخرى أخذت باريس النجومية على حساب المحافظات التي لانعرف جيداً دواماتها العميقة (لاسيما في هذه الحركة غير المركزية، واقعاً، وذات الاتجاه اللامركزي في جوهرها على وجه الاحتمال). وقد أخذ الطلاب النجومية على حساب شباب مابعد المرحلة الطلابية (جيل من قدامى المناضلين الطلاب في عهد حرب الجزائر الذين أصبحوا معيدين متفرغين بنصف راتب) والطلاب الثانويين الذين قدم بعضهم، لحركة الكومونة الطلابية، ملاكات مجربة وقدم الآخرون الفرق المتحمسة. وأخذ العمال النجومية على حساب الأجراء الآخرين، وأخذت النجومية، من بين العمال، الملاكات النقابية، ولاسيما ملاكات الاتحاد العام للعمل، من جهة، والعمال المقاتلون من الجهة الأخرى. هل يجب انتظار سد أكبر الفجوات، على الأقل، قبل التجاسر على تأمل الأزمة كما هي؟ هنا يطرح خيار أول نحسمه لصالح أخذ فوري في الحسبان نظراً للطابع الواضح بدرجة قصوى للديناميكيات والتلاحم الجلي للظواهر، ولنقل، أيضاً، نظراً للصفات المثالية لأزمة أيار.

وبالفعل، فإن هذه الأزمة كاملة في مسرحيتها: انها تنفتح في ٣ أيار بعد مقدمة طويلة وخفية، وتتبع سيرورة متصلة مطبوعة بمراحل مفصلية (ليلة المتاريس في ١٠-١١ أيار، مظاهرة ١٣ أيار، احتلال المصانع اعتباراً من ١٤ أيار حتى تعمم الاضرابات في ٢٢ أيار، مظاهرات ٢٤ أيار الفلاحية،

رفض اتفاقيات غرونيل في ٢٧ أيار، تصريح الجنرال ديغول المذاع ومظاهرة الشانزليزيه في ٣٠ أيار). وتبعت العودة الى الوضع الطبيعي، كذلك، سيرورة تغطي شهراً، أقل اتصالاً ومطبوعة بانتفاضات، ولكنها تكتمل بعد الدور الثاني من الانتخابات. انها نوع من مسرحية كلاسيكية بفصلين متساويي المدة يكشف كل منهما عن سيرورة خاصة، الأول عن سيرورة فك بنيان ونمو ديناميكية جديدة، جذرياً، في المجتمع الفرنسي، والآخر عن إعادة بنينة وامتصاص للأزمة. وقد كشف عن واقعين متغايرين تغايراً مطلقاً من جانب السيرورة المزدوجة: الأول الناجم عن لقاء بين «خمائر» ثورية وحركة شبابية، يكشف عن احتدام خمائر غير مرئية اطلاقاً في الحياة الإجتماعية السوية. والثاني يعيد تكوين النسيج الإجتماعي بإعادة استقطاب معممة حول السلطة. ان الأحزاب السياسية وسلطة الدولة شبه زائلة في الفصل الأول. أما في الفصل الثاني، فهي تعود الى الظهور وتنتصر. إن هذه الكلاسيكية الفرنسية التي حياها ماركس في ثورة ٨٩ تعود، هنا، على صور أخرى، أي أن الأزمة تتبدى مبنينة من تلقاء ذاتها، لابموجب الفصلين فقط، بل، أيضاً، بموجب مخططات معارضة متعددة، وهذه المخططات هي التي تفرض نفسها، من ذاتها، على التحليل على اعتبار أنه من المفهوم جيداً أن التحليل يحتاج الى توحيد أيار وحزيران في لوحة مزدوجة لتصور الإشكالية الإجمالية.

أية أزمة؟

ولكن ماذا تعني هذه الأزمة، إذا كانت كلاسيكية؟ هل هي أزمة من طبيعة راديكالية، أي تتعلق بمجتمعنا في جذوره، أم يدور الأمر، على العكس من ذلك، حول دوامات سطحية تعبر عن مسائل تكيف- تحديث؟

يبدو أنه يجب الاختيار، هنا، بين اتجاهين، اتجاه تشخيص «خفيف» أو اتجاه تشخيص «ثقيل».

وماهو طريف جداً هو أن معظم المراقبين الآنيين يختارون، وعديدون مازلوا يختارون اليوم، التشخيص الثقيل أو شبه الثقيل (المفخم أو الممجد)، تشخيص مايقرب من ثورة، في حين أن أقلية صغيرة، منها اوليفييه بوربلان هنا بالذات، تختار التشخيص الخفيف.

ويمكن، فعلاً، اختيار التشخيص الخفيف إذا اعتبرنا أن توارد الحركة الطلابية وحركة العمال ـ الاجراء كان ظاهرة توارد أكثر منه ظاهرة تركيب، إذا ركزنا على الاتجاهات المتباينة لكل منهما وإذا عرفنا، أيضاً، ان حركة العمال ـ الإجراء حركة مطلبية والحركة الطلابية، على الرغم من أقوالها الثورية، حركة ترمي، واقعاً، الى اصلاح الجامعة. ونتيجة لذلك، تظهر الأزمة كسلسلة طوارىء متلاحقة تتضح طبيعتها العشوائية بسرعة الزوال ـ الامتصاص، نوع من أمراض النمو كذلك الذي عانى منه المجتمع الفرنسي في مراحل مختلفة من تطوره.

والتشخيص الثقيل يستند الى تفكك البنيان الإجتماعي البالغ العمق والسرعة الذي جرى في بضعة أيام، الى الاحتدام العجيب للديناميكيات التي انطلقت في ٣ أيار. وهو يفسر التمرد الطلابي باعتبار عنف مواجهاته اللفظية والجسدية قرينة على راديكالية ويعقد الصلة بينه وبين ضروب التمرد الطلابية التي تجري، في أمكنة أخرى من العالم، في أنواع الحرم الجامعي النموذجية وفي الجامعات الحديثة كما تجري في الجامعات المتقادمة عن زمانها. وهو يفسر الاضراب الإجتماعي كاندفاع للأعماق تقلص، وهو لاشعوري، غير مروي ومقسور، الى المطالبة باجور.

وفي رأينا أن التشخيص الخفيف لايتنافى تنافياً مطلقاً مع التشخيص الثقيل. فليس نادراً أن تترافق حركة اصلاحات باندفاعة ثورية وأن تؤدي اندفاعة ثورية، واقعاً، الى اصلاح. ويمكن، أن نفكر أن الحركة الطلابية تحللت كهربائياً على إعادة بنينة اصلاحية للسلطات في الجامعة، بل على اصلاح عام في العلاقة بين الشباب وعمر النضج داخل المجتمع، من جهة،

وعلى رفض جذري لهذا المجتمع من جهة أخرى[1]. وكذلك، فقد نرى في الأزمة الإجتماعية العامة، ظاهرة مختلطة ممتزجة، مزدوجة القيمة، تائهة بين الرفض المفكك والمطلب الدامج ولم تستطع اتخاذ وجه حقاً[2].

ومن جهة أخرى، فإن الطابع الطارىء للأزمة الذي يبعدنا، في الدرجة الأولى، عن التشخيص الثقيل يعيدنا اليه في الدرجة الثانية. وبالطبع، فإن الأزمة لم تكن محتومة ولاحتى محتملة. وقد تمت باجتماع عوامل كان يمكن أن تبقى منفصلة عن بعضها بعضاً. وهي لم تأت لامن صعوبات سياسية ولا من صعوبات اقتصادية (لم يكن هناك ركود، بل ازدهار). إلا أنه يمكن أن نفكر في أن الطارىء، بانتشاره من الطرف النانتيري الى مركز المجتمع، من الجامعة، الى المشروع، قد لعب، على وجه الدقة، دور انفجار جعل طبقات الواقع الخفية تنبثق على السطح. وحتى لو أنكرنا على التمرد الطلابي أية دلالة عميقة حول وجود مجتمعنا نفسه، فإنه يمكن أن نسلم بأن الفجوة المفتوحة تحت خط غاطس وقريباً جداً من مركز عصبي قد جعل شيئاً ينبثق في أسفل البطن وضرب شيئاً في الرأس. وقد كشف الانفجار، بتكزيزه الدولة والسلطة انطلاقاً من تمرد مضاد لحكم الشيوخ والنزعة الأبوية الذي أصاب الجوهر الأبوي ـ الرب عملي للسلطة بتعممه، هذا الانفجار كشف عن وجود احتدام ماسماه هيغل السالب، أي هذه القوة التحويلية القابعة تحت كل عمود للنظام الإجتماعي. ولنقل، فوق ذلك، بقدر ماانبثق شيء ما من الأعماق، إن هذا الشيء لم يستطع التجسد على السطح، بل انتشر فيه، وإن الأزمة كانت، إجمالاً، عميقة على قدر

---

(١) ـ ومن هنا فرضية «الوعي الطلابي المزدوج»: الوجه الأول فردي بورجوازي مركز على المستقبل الشخصي والآخر جماعي ـ متمرد ـ يجهد في رفض المهنة والحياة البورجوازية (أيار ٦٨: الفجوة: ص ٢٤ ـ ٢٥).

(٢) ـ راجع: ثورة دون وجه (أيار ٦٨: الفجوة، ص ٦٣ ـ ٦٧) حيث تطرح، كذلك، فرضية وعي مزدوج عمالي، أحد وجهيه متجه نحو الاندماج في مجتمع الاستهلاك، والثاني يرفض علاقات الإنتاج التي ينوء بها العمل.

سطحيتها وعشوائيتها. ولنقل، أيضاً، بعبارة أخرى، أنه إذا كانت الصدمة الحديثة قد سببت فجوة في السد الذي يكف ويحتوي المكبوت والمبهم ويحافظ على بحيرة المجتمع السطحية الراكدة هذه التي تتحول، دون انقطاع، الى عمل وطاقة، فإن الشلال حرر، فجأة، شطراً من الطاقة المجمدة في الجماهير، شطراً ساكناً في السلام. لقد أيقظ وكشف شيئاً أساسياً يبقى، بداهة، أن تنفذ الى سره: هل هو الدافع القديم الذي كبتته، دائماً، كل سلطة؟ هل هو حاجة حديثة، جديدة سنحت لها، لأول مرة، فرصة الطفو على السطح؟ هل هي، كما افترضت، هذا وذاك معاً؟

وعلى كل حال، فإن الاطروحة التي تربط ربطاً وثيقاً بين الطارىء والأساسي مركزية، هنا، لأن الأمر يدور، فعلاً، حول مسلمة كل سوسيولوجية حديثة ترى أن دراسة الحدث ليست دراسة الواقعة، بل طريق الدخول العيادي الى ماتخفيه الانتظارات الإجتماعية، «السير السوي» للمجتمع. ونحن لانستبعد الفرضية القائلة إن حدثاً طارئاً يمكن أن يعدل مجرى حضارة كما كانت حال ١٧ اكتوبر، وهو حدث صدمة في الأزمة العملاقة التي كانتها الحرب العالمية الأولى. وهذا يعني، هنا، أننا لانستطيع كنس إمكانية انهيار للنظام، في أيار- حزيران ٦٨، أو حتى إمكانية ثورة، إلا أنه ماكان لهذه الثورة، دون شك، أن تتخذ الدور المحرر الذي حلمت به الحركة الطلابية.

إن ازدواج قيمة الأزمة يجعل التشخيص صعباً: فهناك، من جهة، اهتزاز هائل ويمكن أن نتحدث عن ثورة، وربما لم يكن هناك، من جهة أخرى، أي شيء تقريباً، ولادة صعبة لإصلاح جامعي، تطهير كبير ينظف المجتمع- الصناعي الذي سيزيد ذلك من انطلاقه الى الأمام. وإذا ملنا الى التشخيص الثقيل، فإن الصعوبة تكمن في التدقيق في طبيعة الأزمة: هل هي، قبل كل شيء، تداع، تفكيك للبنية ناجم عن هشاشة المجتمعات التي أصبحت بالغة الميكانيكية ومتفككة بسبب انهيار القيم المتعالية، قيم النظام

والأمة والجماعة، لصالح الفردية؟ (إن هذه الفرضية ليست، مع ذلك، حصرية). أهي أزمة كلاسيكية للرأسمالية؟ يصعب دعم هذه الفرضية في هذا الربيع الذي لم تكن توجد، فيه، لاأزمة اقتصادية ولاصراعات اجتماعية حارة قبل أن تطلق الحركة الطلابية صراعاً طبقياً مبهماً مع ذلك. هل هي أزمة جديدة لرأسمالية جديدة؟ الفرضية محتملة التصديق ولكنها تجر الى تعريف جديد للأزمة والرأسمالية. وضمن هذا المعنى، يمكن أن نتساءل: أهي أزمة للمجتمع التقني البيروقراطي؟ أهي أزمة للمجتمع البورجوازي؟ يجب أن نفحص ماإذا كانت أكثر المطالبة بالإدارة الذاتية قد تجلت في أكثر قطاعات التقنية ـ البيروقراطية تقدماً. وعند ذلك، يدور الأمر حول أزمة للحياة والحضارة البورجوازيتين أكثر منها حول أزمة اقتصادية. وهو مايؤدي الى تعميم السؤال وتحويله والتساؤل: هل هي أزمة الحضارة؟ والسؤال، هنا، مفترق طرق يمكن أن ينفتح على الباب الفرويدي (مرض خاص بكل حضارة يقوي تقدمه القمع العام ويخلق شعوراً عاماً بالإثم[1])، على الباب المسيحي أو الفلسفي (مجتمع نهلستي انهارت فيه القيم) وعلى الباب الكوني: هل هي، بذلك نفسه، أحد أعراض أزمة للإنسانية في القرن العشرين؟ أزمة احتضار؟ ولادة جديدة[2]؟.

والمفارقة هي أننا نستطيع أن نفترض لأزمة أيار كل الأعماق بقدر مالم تنجز في ثورة اجتماعية أو سياسية، بقدر مابقيت معلقة، مراوغة، تجيب عن كل أسئلتنا بعبارة «ربما نعم وربما لا».

ويتزايد إبهام الأزمة وغموضها إذا شخصنا فيها، فضلاً عن ذلك، النذير بأزمة أساسية لانستطيع، بعد، التنبؤ بسيرورتها، وليس، حقاً، بالأزمة الأساسية لمجتمعنا (الذي استطاع اصلاح اضراره سريعاً). وضمن هذا المعنى، سوف يحتوي أيار ٦٨ على الغرابة العرافية للتنبؤات.

---

(١) ـ توعك الحضارة، دونويل ١٩٣٤.

(٢) ـ «حمى مرضية في حضارة تتحلل أم أزمة خلاصية لإنسانية تسبح في مياه الشباب؟» (ب. هـ. سيمون، جريدة لوموند ٢٥ تموز ١٩٦٨)

وهكذا يمكن أن ندقق، الآن، في فرضيتنا المركزية: إن أزمة أيار ذات مدى عميق الى درجة قصوى، ولكنه عمق قديم ومنذر معاً. وهذا الطابع المزدوج يسمح بوصف الوجه الخفيف والوجه الثقيل للأزمة معاً. وهذه الأخيرة لاتنحل في إصلاح للجامعة، وهو وجهها الأكثر تأكيداً ولكنه، أيضاً، أصغر وجوهها. وهي لاتنحل، أيضاً، في محاولة ثورة بروليتارية حسب النظرية التي أعلنتها غالبية الجماعات ـ الخمائر. إن ذلك هو وجهها المجازي. وهي تكشف، في الخلف، مسائل عديدة دائمة يطرحها كل مجتمع. وهي تعلن، الى الأمام، نحو المستقبل، الدور المتنامي للجامعة والشبيبة والانتلجنسيا التي ربما سيسمح «تحالفها الثلاثي» بتجاوز المجتمع البورجوازي.

وهذا مايقودنا الى أن نرى أنه أمر رئيسي، ماوراء الأزمة، لسوسيولوجيا معاصرة أن تركز تساؤلاتها على هذه القطاعات الثلاثة: الجامعة، الشبيبة، الانتلجنسيا، وخاصة على الطلاب حيث تلتقي خمائر الشبيبة النقدية وخمائر الانتلجنسيا المستاءة. ومثل هذا الفحص يتجاوز، بالطبع، حدود هذا المقال ويجب الاقتصار على أربعة أنواع من المسائل:

١ ـ هل يمكن، فعلاً، أن نفترض أن الشبيبة والانتلجنسيا (الأدبية، الفنية) تؤلفان طبقتين مفرطتي التحسس لتوعك إما أن يكون في طور التشكل وإما أن يكون مبثوثاً، كامناً، مكبوتاً داخل المجتمع، وأن احتجاجاتهما تشهد على ضروب عوز وطموحات وحاجات سوف تظهر متزايدة الوضوح فيما بعد؟ وفي هذه الحالة، سوف ينبغي تنظير لـ «التبصر الفائق» لدى هاتين الطبقتين، دون شك: آ ـ انطلاقاً من الفصل بين التعود وعدم التعود الذي يفصل بين الأجيال أكثر مما يفصل بين الهيئات. ب ـ وانطلاقاً من الهامشية الأساسية للوضع الشبابي. ولاسيما الطلابي[1].

---

(١) ـ يمكن تكملة أطروحة مانهايم حول «انتلجنسيا دون جذور» بأطروحة الشباب الجديد دون جذور.

٢ ـ يجب أن نتساءل عن القدر الذي يوجد، ضمنه، تكامل بين عدوانية الأقليات الثورية الطلابية والعدوانية والرفض اللذين انبثافي القطاع الشبابي من الثقافة الجماهيرية، لدى تبلور شبه ثقافة مراهقة انطلاقاً من أبطال السينما الثائرين (جيمس دين، مارلون براندو) ومن رقص التحرر من الكبت وموسيقاه (الروك، الجيرك)، ثم من تروبا دورية التمرد (بوب ديلان، جوان باز) وانطلاقاً، في فرنسا، من كل هذه الظاهرة الغامضة والمهددة، ظاهراً، المسماة «يه، يه» من جانب المجتمع الراشد.

٣ ـ يجب التساؤل عما إذا كانت هذه الثقافة المراهقة نصف المنخرطة في الثقافة الجماهيرية نصف المندمجة والمفككة، ثم ثقافة البيتنيك والهيبي الهامشية، ثم الثورات الطلابية في العالم، ثم أيار الشبابي الفرنسي الذي بدا، فيه، كل ذلك مختلطاً، يجب التساؤل ماإذا لم يكن كل ذلك يؤلف معالم مرحلية في تكون طبقة عمرية جديدةونموذج جديد بقدر مايؤلف «الطبقة العمرية» للحضارات التقليدية أو الطبقة الإجتماعية للحضارات الحديثة[١].

٤ ـ يجب، أخيراً، التساؤل حول دولية الثورات الطلابية وتفسير أيار ٦٨ في إطار حركات شبه كونية وليس، فقط، في الإطار الفرنسي.

إن كل ذلك يقتضي من السوسيولوجيا أزمة وعي حقيقية للوصول الى وعي الأزمة. أليست النزعة السائدة هي رد كل ظاهرة الى النظام المحلي، أي عدم قابلية فهم مايعود الى التيارات الدولية الكبيرة، الى «روح الزمان»؟ وكذلك، ألم نشهد جماعة من علماء الإجتماع يؤكدون في بيان لهم، بصلف، أنه لم تكن، هناك، مسألة للشبيبة، بل، فقط، مسألة جامعة، في حين كان آخرون يؤكدون أنه لاتوجد مسألة مجتمع، بل شبيبة، وفي حين كان آخرون، أيضاً، لايرون مسائل، بل ضروب فوضى مؤسفة.

---

(١) ـ راجع دراساتنا: فصل الشبيبة في الجزء الأول، «مرحباً يارفاق»، لوموند ٦ ـ ٧ حزيران ١٩٦٣، في «مدخل الى سياسة للإنسان» لوسوي ١٩٦٥ ص ٢١٣ ـ ٢٢٠، المراهقون في «كومونة في فرنسا» (فايار ١٩٦٧ ص ١٣٩ ـ ١٦١) ، ملاحظات منهجية لتفسير الثورات الطلابية، ميلانو ٢٩ ـ ٣١ اذار.

الثورة المصطنعة والمخفية

هذه إذن أزمة من طبيعة ثورية، ولكنها ليست ثورة، نوع من ثورة (في ديناميكيتها) دون ثورة (في نتائجها).

ويمكن، أيضاً، أن نتساءل، هنا، عما إذا لم يكن الوجه الثوري، ببساطة، الوجه اللعبي لواقع اصلاحي، وهو مايردنا الى جدل تفسير صادفناه، من قبل، في طريقنا. وعلى كل حال، كان هناك وجه لعبي يطرح مسائله: ألم يكن أيار ١٩٦٨، أيضاً، عيداً عملاقاً للشبيبة، انبجاساً مفاجئاً في مجتمع بورجوازي كان قد خنق الفرحات تحت الاختيار بين العمل والترويح، لحاجة متزايدة الكبر الى الكرنفال، الكرنفال البولاتش الوحشي التدميري-الخلاق؟... ينبغي علينا متابعة فرضية العيد هذه وضمها الى الفرضية المسارية حيث لعب رجال الدرك بخوذاتهم المزودة بأقنعة مضادة للغازات، بنجاح، أدوار الأقنعة-الأرواح الشريرة للغابة المقدسة التي على الشاب أن يخوض ضدها معركة حتى الموت إذا أراد أن يصبح راشداً.. لقد كان هناك شيء حاد وزويعي، مؤس وسعيد اختلط، فيه، اللعب والطقس ويجب وصفه لفهم الى أي حد كانت الكومونة الطلابية، بالنسبة للذين عاشوها، «نشوة من التاريخ».

ويجب أن نعمق مدلول اللعب والطقس.

ففي فرنسا هذه الغنية بالماضي الثوري وحيث عاشت الأجيال السابقة حزيران١٩٣٦ ومناهضة الفاشية والمقاومة ومتاريس تحرير باريس، حيث لم يعد يوجد، بعد تحرر الجزائر من الاستعمار، التزام ثوري، في فرنسا هذه التي دخلت في هلفيتية يومية، في حياة اجتماعية راكدة في حين أن العالم ينفجر من كل الجهات وأن سود المدن الامريكية وكاسترو وغيفارا والجبهة الوطنية لتحرير ڤيتنام يرفعون، والسلاح في أيديهم، من خلال الحروب ومعارك العصابات، علم الثورة، في هذه الشبيبة التي تشربت الأفلام الملحمية حول ثورة اكتوبر وبالفيلم-الشاهد على حرب اسبانيا، بسحابات

صور ثورية، في فرنسا هذه، لعب بعض الطلاب الثورة بادئين بلعب العنف (الحقيقة الثورية الوحيدة «غير القابلة للإستعادة» في مجتمع الاستعادة الثقافية المعممة التي يحيى، فيها، الغائط نفسه بوصفه احتجاجاً مؤثراً)، لقد لعبوه كما يحاكى، في «السحر التعاطفي»، الفعل من أجل استحضاره، وماعبيء لهذه الإعادة لتجسيد الثورة، هنا والآن، هو ذاكرة تاريخية كاملة. هذا اللعب ـ المحاكاة تضخم. فقد تحمست شبيبة بكاملها بالقول الثوري، ولم ترتد عنه، بعد ٣ أيار. وكان هذا اللعب ـ المحاكاة على مايكفي من الخطورة والعنف والجدية[1] من أجل أن يسبب، فعلياً، تجربة ثورية، إمكانية تغيير، شيئاً يقع بين الحلم والواقع أو، بالأحرى، فيه من هذا وذاك. وبصورة ما، فإن الحركة الثورية الطلابية أرادت أن تعيش التاريخ الكوني للثورات (وماكان موجوداً، في السوربون، مع صورة ماو وصورة تروتسكي والعلم الڤيتنامي والأعلام الحمر والسود بالطبع، كان، حقاً، مزقاً وتمائم للكون) فاستدعته في احتفال فودو تجسدت، فيه، كل أرواح الثورة في الساحة التي أصبحت مسحورة، ساحة السانسييه والسوربون.

وهذه الهستيريا الثورية التي تظهر، ككل هستيريا أخرى، تعديلات عضوية، هذا الاصطناع المخلص لكل الثورات الذي يمكن أن نعده خيالاً أو بروفة عامة يستحق فهماً معقداً وتعميقاً سنحاوله في مكان آخر.

إن الحركة لم تنتقل، ببساطة، من وجهة النظر الطلابية، من الاصطناع الى الفعل (دون أن يستطيع الفعل، على كل حال، أن يتجذر، وهو ماأدى الى وجود الحركة بين الاصطناع والفعل تقريباً)، بل أن الأزمة كلها هي التي يمكن أن تعد اصطناعاً لثورة، ولكن ذلك يشترط أن ننتقل من المعنى العيادي لكلمة «اصطناع» الى المعنى السبرنتيكي، أي أن نعد أيار ٦٨ اصطناعاً يقوم بوظيفة تجريب للمجال السوسيولوجي للثورات السابقة

---

(١) ـ «نوع من اللعب معاكس تماماً للعب التضليل» ج. م. دومناخ: «القديم والجديد». مجلة ايسبري، ١٩٦٨، العدد ٦ ـ ٧ ص ١٠٢٥.

والحالية والمقبلة دون شك. وبالفعل، فإن كل الآليات والسيرورات الثورية قد مورست ولكنها مورست، في نهاية المطاف، ضمن دارة معزولة، دون ارتكاسات باعثة على الاضطراب، دون أن تكون قد جرت القفزة الى الموت كما يحدث، حتماً تقريباً، في مثل هذه المواجهات (سبب أيار - حزيران أقل من خمسة قتلى، في حين تكلف عطلة اسبوع مابين خمسين ومائة قتيل).

هذه الشروط تجعل من شبه الثورة موضوعاً متميزاً لدراسة الثورات. وقد أحس بذلك مؤرخو الثورات، وخاصة مؤرخو الثورة الفرنسية، مثل فرانسوا فوريه. والطابع «الكلاسيكي»، «المثالي» و «المسرحي» لأيار - حزيران ٦٨ وفر لنا حركات الجمهور والاندفاعات والانفجارات التي تغير مصير يوم والمشاهد العصيانية. ولكننا استطعنا، بمزيد من القوة أيضاً، أن نرى ونعيش سيرورة تفكيك بنى متلاحقة انطلقت من نواة من عشرة طلاب وانتشرت في كل المجتمع في الوقت نفسه الذي اتخذت، فيه، موقع الفعل ديناميكية شبه ثورية ترسم، في كل مكان، خطوط سلطة ثانية الى جانب السلطة الشرعية، مجتمعاً مؤقتاً، متطرف التحرر كانت تعمل فيه، فعلاً، أجنة متغايرة لثورة ثقافية وديمقراطية شعبية وكاسترية. لقد رأينا استعادة السلطة تجري انطلاقاً من استرجاع اذاعي متوحد سرعان ماكثف كل المخاوف المبثوثة وتبعته، مباشرة، حركة جمهور واسعة وتستعيد، على مراحل، ضبط كل الكيان الإجتماعي حتى انجاز الانتخابات الحاسم.

وهكذا كان أيار ٦٨ اصطناعاً لثورة لا لأنه جرت، لدى ممثليه، محاكاة اجرائية لثورات ماضية أو مغرية فقط، (فضلاً عن ذلك، فإن كل ثورة، كل تجاوز، يحاكيان، دائماً، مسرحياتية ماضية في برهة دخولهما منطقة الصيرورة الحرام)، بل، أيضاً، لأن هذا الاصطناع للثورة حمل السيرورة الثورية الى النقاء المثالي في الوقت نفسه الذي كان يغذي، فيه، على صور جنينية ومتذبذبة، امكانات عديدة ومتناقضة.

أيار الكون المصغر

يدخلنا أيار ٦٨ في نظرية للثورة تدخلنا ، هي نفسها ، في معرفة للطبيعة الإجتماعية التي لايمكن أن تنكشف إلا في تأمل زوجي النظام ـ الأزمة . ويمكن ، بالطرق نفسها ، إعادة فحص نظرية السلطة التي أصيبت في مبدئها الروحي (القداسة ، السحر ، الترهيب) والمضي مزيداً الى الأمام في البحوث النظرية المعقدة في موضوع السياسة . وفي الوقت نفسه الذي يعطي ، فيه ، طابع أيار ٦٨ كاصطناع هذا الحدث ذلك الانفتاح النظري المدهش ، فإنه يدخل بنا الى النظرية الفينومينولوجية للعالم المعاصر ، الي دراسة فرنسا ، وبصورة أوسع الى دراسة المجتمعات المسماة «صناعية متقدمة» ، الى الدراسة المستقبلية أو التنبؤية للمجتمع «بعد الصناعي» ، بل وأقول ، هنا ، بعد البورجوازي ، الى إشكالية الشبيبة التي تتواصل مع تكوين كل مجتمع تواصلها مع التيارات الكونية ، الى تصور عالم للقرن العشرين لم يعد ميكانستيا محدداً انطلاقاً من مدلول المجتمع الصناعي ، بل هو خاضع لأزمات ، لاختلاجات عنيفة وربما ، من يدري ، لأزمة عامة تكون أزمة الإنسانية .

إن الثورة الطلابية الفرنسية الدولية التي كانت الكومونة الطلابية الفرنسية تفتحها المدهش والاضراب ـ العيد الفوضوي ـ المطلبي الفرنسي الذي كانت الثورة الطلابية الفرنسية صاعقه يعلنان لنا في رسالتهما جزءاً من اللغز الذي يطرحه علينا أبو هول القرن العشرين .

* * *

الفصل الثاني

الحدث

عودة اللاعودة

لاعلم للفريد، لاعلم للحدث، تلك إحدى النقاط الأشد تأكيداً في تفسير نظري مازال مسيطراً.

١ ـ عودة الحدث

طرد الحدث بقدر ماجرت مماهاته بالفرادة، بالعشوائية والطارىء، باللارجعة، بالمعاش (ستتساءل في كل مكان آخر، عن معنى كلمة «حدث» هذه نفسه). لقد طرد، لا من العلوم الفيزيائية ـ الكيميائية فحسب، بل، أيضاً، من السوسيولوجيا التي تنزع الى ترتيب ذاتها حول قوانين ونماذج وبين منظومات. بل هو ينزع الى أن يطرد من التاريخ الذي هو، بصورة متزايدة، دراسة سيرورات تخضع لضروب منطق منهجية أو بنيوية، وبصورة متناقصة سلسلة تعاقبات حديثة.

ولكن البرهة التي تبلغ، فيها، أطروحة ماأبعد المقاطعات عن منشئها هي، بموجب مفارقة غالباً مانلقاها في تاريخ الأفكار، البرهة نفسها التي تجري، فيها، ثورة في المنشأ تدحض الأطروحة جذرياً.

فالبرهة التي تتقولب، فيها، العلوم الإنسانية حول مخطط ميكانستي احصائي وسببي، ناجم عن الفيزياء هي نفسها البرهة التي تتحول، فيها، الفيزياء نفسها، جذرياً، وتطرح مسألة التاريخ والحدث.

الطبيعة والكوزموس

في حين استبعد مدلول الكوزموس، أي مدلول كون واحد وفريد، لأنه غير مفيد، لا من الفيزياء وحدها، بل ومن الفلك أيضاً، نشهد، في هذا

الميدان، إعادة الادخال الضرورية والمركزية للكوزموس. بل أن الأمر لم يعد يدور حول الرجوع الى الخصومة المذهبية بين القائلين بكون لابداية له ولانهاية يخضع لمباديء يمكن أن نجد صيغتها الموحدة دون أن نسلم، مع ذلك، لهذا السبب، بالوحدة والقائلين بكون مخلوق من جهة أخرى. وبالفعل، فإن الظواهر التي التقطها فلك الملاحظة، منذ بضع سنوات، ولاسيما انتقال الخطوط الطيفية للكازارات نحو الأحمر نتيجة لتأثير دوبلر، دعمت، بصورة متزايدة، اطروحة حدث أصلي عمره يقرب من ستة مليارات سنة نجم عنه التبعثر الانفجاري الذي يسمى كوناً والذي يجري تاريخ تطوري، انطلاقاً منه، بصورة متسلسلة، وليس فقط اطروحة توسع الكون. ومايبدو، منذ ذلك الحين، ليس كون الطبيعة تدخل في الكوزموس فقط، بل وهو أن الكوزموس ظاهرة بل، أفضل من ذلك، سيرورة فريدة تجري في الزمان (خالقة الزمان؟).

ولنقل بعبارة أخرى: أن الكوزموس يبدو، في الوقت نفسه، كوناً وحدثاً. إنه كون (طبيعي) مؤلف من سمات ثابتة منتظمة، تكرارية، وهو حدث بطابعه الفريد والظواهري. والكون، بالمعنى الأخير، حدث يتطور منذ ستة مليارات سنة.

وبهذا الطابع، لايبدو الزمان مرتبطاً ارتباطاً لاينفصم بالمكان، كما اثبتت نظرية اينشتاين فقط، بل يبدو مرتبطاً ارتباطاً لاينفصم بحدوث العالم وحدثه.

وفضلاً عن ذلك لايمكن أن نتصور منشأ الكون عن حالة مسبقة (إشعاع؟ وحدة أصلية؟) بصورة أخرى خلاف تصورنا إياه بوصفه الحدث في حالته الخالصة لأنه غير ممكن التصور منطقياً ولاقابلاً للتفكير فيه إحصائياً.

ومن الجدير بالملاحظة أن الطابع الحدثي للعالم لايمنع، أبداً، كونه يخضع لعلاقات ضرورية، ولكن هذه العلاقات الضرورية لاتمنع، البتة، طواريء واحداث كانفجارات النجوم وتصادم المجرات.

وفكرة كون الكوزموس سيرورة ذات أهمية رئيسية فوق ذلك. والمجرى الكوزمولوجي يبرر المبدأ الثاني للديناميك الحراري الذي كان يبدو، في إطار فيزياء الظواهر القابلة للرجعة القديم، أمراً غير سوي.

وفوق ذلك يبدو، حقاً، أن للمادة تاريخاً[1] أي أن المادة، من بعض الوجوه، تاريخ أيضاً. ويمكن أن نفترض أن الجزيئات الأولى قد تجمعت، في الوقت نفسه الذي كانت، فيه، الطاقة تتبدد بالإشعاع، في نوى على اعتبار، وتلك خطوات أولى نحو الكيفية والتنظيم، إن ذرات قد تكونت وخصائص فردية قد ظهرت[2]. ويجب أن نقول أن «سلم الطاقة الكمي هو الذي. . يقترح ويفترض علينا فرضية تطورية[3]». وهذه الفرضية الميكروفيزيائية تأتي لتلتقي بالفرضية الفلكية الماكروفيزيائية.

وهكذا تصبح طبيعة العالم الفريدة والتطورية متزايدة الاحتمال.

وطبيعة العالم الفريدة والتطورية غير قابلة، بطبيعتها، للفصل عن طبيعتها الطارئة والحديثة. فالكوزموس لايصبح مايجب عليه أن يكونه، على الطريقة الهيغلية، بنمو ذاتي الولادة لمبدأ يخضع لمنطق ديالكتيكي داخلي (منطق التنازع أو السالب على الرغم من عدم امكان رفض هذه الاطروحة كاملة) ولكنه يتطور بوصفه:

آ- تعاقب أحداث، بدءاً بانبثاقه الفيزيائي - المكاني - الزماني.

ب- حزمة سيرورات متشابكة مع ترابطات وتركيبات وصدامات وانفجارات.

ج- صيرورة مؤلفة من استحالات، أي من نقلات الى ماوراء المعطى الأصلي الذي يناله التعديل في انتقاله من خلال لقاءات وقطيعات وبها (من هنا امكانية تطورات).

---

(١)- جان اولمو: المفاهيم الفيزيائية في بياجه: المنطق والمعرفة، لابلياد ١٩٦٧

(٢)- المرجع السابق، ص ٦٨٦.

(٣)- المرجع السابق، ص ٦٨٥.

وإذا تأملنا، الآن، المستوى الميكروفيزيائي، فإنه يبدو، اليوم، أنه لم يعد يمكن تمييز مدلول العنصر، أي الجزيء ـ الوحدة الأساسي للظواهر الفيزيائية عن مدلول الحدث. فالعنصر الأساسي يبرز، فعلاً، بعض الصفات الحديثة: التفعيل (ضمن بعض شروط الملاحظة أو الإجراء)، الطابع المتقطع، عدم قابلية التحديد والاحتمال. فهناك، إذن، في درجة ميكروفيزيائية معينة، تماثل وتطابق بين العنصر والحدث.

وهكذا نرى، على المستوى الفلكي ـ الكوزمي، على مستوى التاريخ الفيزيائي ومستوى الملاحظة الميكروفيزيائية، إن الصفات الخاصة والمناسبة للحدث: التفعيل، عدم الاحتمال، التقطيع، الصدفية، تفرض نفسها على النظرية العلمية.

فمن الخطأ، إذن، مقابلة تطور بيولوجي بسكونية فيزيائية. والواقع هو أن هناك تاريخاً ميكرو ماكروفيزيائياً ـ كوزمياً يظهر، فيه، من قبل، مبدأ التطور من خلال خلق متعاقب لنظام متنام، دائماً، من أشياء متزايدة التعقيد، وبالتالي غير محتملة الوقوع[1].

الحياة:

ليس التطور، إذن، نظرية ايديولوجية، إنه ظاهرة يجب فهمها لا اخفاؤها. إلا أن المسائل الحاسمة التي يطرحها التطور تظهر، بصورة مدهشة، مع الترابطات النووية البروتينية الفعالة التي تسمى حياة.

ومن المحتمل جداً أن يكون مبدأ مغايرة عاملاً في الكوزموس، وأن تكون الحياة على الأرض واحدة من التجليات المصادفة لهذا المبدأ في شروط معطاة. ولايستبعد، أبداً، فضلاً عن ذلك، أن يمكن لتنظيمات مغايرة من نموذج غير معروف، ولكنها لاتكون قابلة للمماثلة مع مانسميه حياة، ان توجد على كواكب أخرى أو على الأرض. ولكن مانسميه حياة أي تنظيماً نووياً بروتينياً يتمتع بقدرة على التكاثر الذاتي ويتحدد بحركة مزدوجة

---

(١) ـ اولمو: المنطق والمعرفة، ص ٦٩٦.

توليدية وظواهرية، يبدو أنه قد كان حدثاً على أعلى درجات عدم احتمال الوقوع. وكما يقول جاك مونو (الصدفة والضرورة ص ١٦٠): «ظهرت الحياة على الأرض: ماذا كان، قبل الحدث، احتمال أن يكون الأمر هكذا؟ لاتستبعد فرضية تقول... ان حدثاً حاسماً مالم يقع إلا مرة واحدة. وهو مايعني، فعلاً، ان احتمال وقوعه كان، قبلياً، شبه معدوم».

وبالفعل، فإن وحدة الرمز الوراثي، تماهي المكونات البروتينية والنووية عبر كل الكائنات الحية، كل ذلك يبدو أنه يدلنا على كون هذه الكائنات الحية تنحدر من سلف وحيد وعشوائي. وقد تجلت الحياة، منذ أن ظهرت كطارىء - حدث من جهة، وكمنظومة بنية من جهة أخرى بصورة متواقتة. وفي حين يجري الاتجاه عادة الى الفصل بين هذين المفهومين المتنازعين، الحدث والمنظومة، فإنه ينبغي علينا، على العكس من ذلك، محاولة تصور الطريقة التي يترابطان، بها، ترابطاً لاينفصم.

وعلى كل حال، فإن كل ماهو بيولوجي محدثن:

أولاً - إن التطور انطلاقاً من وحيد الخلية الأول وحتى المجموعة اللامتناهية من الأنواع النباتية والحيوانية مكون من جمهرة من سلاسل حديثة غير محتملة الوقوع تكونت، انطلاقاً منها، في الحالات المناسبة، منظمات متزايدة التعقيد ومتنامية في حسن تكاملها.

آ - إن لظهور عنصر أوسمة جديدة، دائماً، طابع عدم احتمال لأنه محدد بطفرة تكوينية. والطفرة طارىء يظهر في برهة نسخ الرسالة الوراثية ويعدلها، أي يعدل المنظومة الحية التي سيحددها. والطفرة تنجم عن اشعاعات خارجية وعن الطابع المتقلب، حتماً، لعدم التحديد الكمي، ولايمكن أن تظهر إلا كطارىء. إلا أننا نرى، أن الطفرة، أي الطارىء، تستعاد في بعض الحالات النادرة، بالتأكيد، من جانب المنظومة في اتجاه تحسيني وتدريجي ويظهر عضواً جديداً أو خاصة جديدة.

ب ـ التطور لايتوقف على الحدث على صعيد الطفرة فقط . فـ «الاصطفاء الطبيعي» (أو عوامل حذف الأنواع وبقائها على الأقل) يتنجلى بدرجة معينة من الحدثية . فليست الشروط السكونية هي التي تجري الاصطفاء الى هذا الحد ، ولكن مايجريه هي شروط ديناميكية احتمالا (اللقاءات والتفاعلات بين منظومات متحركة) وبعض الشروط المتقلبة ، كالمناخ ، التي يعدل تغير ضعيف ، فيها ، الحيوان والنبات .

وليست البيئة اطاراً ثابتاً ، بل هي مكان انبثاق احداث . وقد لاحظ لامارك ، من قبل ، «قدرة الظروف على تعديل كل خيارات الطبيعة» . فالبيئة مكان لقاءات وتفاعلات حدثية ينجم عنها زوال أنواع أو ظهورها .

جـ ـ البيولوجيا تنير ، فعلاً ، طبيعة التطور . فليس التطور محتمل الوقوع ، احصائياً ، بموجب السببيات الفيزيائية ولامولداً لذاته بموجب مبدأ داخلي . فالآليات الفيزيائية تؤدي ، على العكس من ذلك ، الى الانتحاء ، والمبدأ الداخلي ، إذا ترك لذاته ، يحافظ ، بصورة خالصة وبسيطة ، على الثبات . إلا أن التطور يتوقف على أحداث ـ طوارىء داخلية وخارجية ويؤلف ، في كل مرحلة ، ظاهرة غير محتملة . إنه ينضج فروقاً فردية ، جديداً . ولم يصبح التوليد الذاتي للحياة (تطور الأنواع) ممكناً بالحفز المتغاير من جانب الطارىء ـ الحدث .

د ـ وأخيراً يجب أن نتبين أن الحدث لايعمل على صعيد الأنواع فقط ، بل على صعيد الأفراد أيضاً . فالكائن الحي سيظهر ، خلال التطور ، ازدواجية كانت لاتتجلى ، في البدء ، إلا من خلال ازدواج الوحيدات الخلية الأولى . وهذه الازدواجيـــة تنزع الى أن يكون الكائن الحي من نموذج ظواهري ـ وراثي . وبموجب هذا الوجه المزدوج يجب أن لانعتبر الحدث ، الطارىء عاملاً على مستوى النموذج الوراثي فقط ، بل وعلى مستوى النموذج الظواهري أيضاً : فالوجود الظواهري تعاقب أحداث . والتعلم ليس تربية أبوية فقط ، بل ، أيضاً ، ثمرة لقاءات بين الفرد والمحيط . وأكثر السمات فرادة تنجم عن هذه اللقاءات .

ثانياً: وربما وصلنا، هنا، الى منطقة نظرية ستنكشف دون شك، في السنوات القادمة وتظهر الحياة فيها، في صفاتها التنظيمية والحدثية معاً. وهذا يعني أن التنظيم الحيوي (الحياة) ليس، فقط، منظومة استقلابية تؤمن، في تبادلاتها مع المحيط، المحافظة على ثباتها الداخلي، ليس، فقط، منظومة سبرنتكية مزودة بتغذية راجعة وبإمكانية تصحيح ذاتي استرجاعية، بل أن الحياة، أيضاً، وبصورة أعمق، منظومة حدثية أي قابلة لمواجهة الحدث (الطارىء المتقلب، الصدفة).

آ ـ ان التنظيم الحيوي قابل للرد على الحدث الخارجي الذي يهدد بافساده، قابل للمحافظة على توازنه الذاتي واستعادته (التغذية الراجعة). وهو قابل لتعديل دروبه لبلوغ الغايات المسجلة في برنامجه (الغائية). وهو قابل لتعديل ذاته بموجب الأحداث التي تظهر على الصعيد الوراثي لإعادة بنية ذاته في استجابته للأحداث ـ الطوارىء التي تفسد الرسالة الوراثية، (الطفرات).

ب ـ وهكذا تسيطر على التنظيم الحيوي، تنازعياً، بنى محافظة (تغذية، راجعة، توازن ذاتي، ثبات وراثي) وقابليات تعديل للذات. ويمكن تصوره كديالكتيكية بين الحتمية واللاحتمية الإمكانية التي تنفتح، وراثياً، في الطفرة، وظواهرياً في التعلم.

جـ ـ تتنامى اللاحتمية الظواهرية للنموذج، أي قابلية الاستجابة للأحداث، مع نمو الدماغ. وكما قال ج. ب شانجوا[1]: «ان مايبدو مميزاً جداً للفقاريات العليا هو خاصة الافلات من الحتمية الوراثية المطلقة التي تقود الى أنواع سلوك نمطية، هو خاصة الامتلاك، عند الولادة، لبعض البنى الدماغية غير المحددة التي تتخصص، بالتالي، بلقاء مفروض في معظم الأحيان، يصادف أحياناً، مع المحيط الفيزيائي والإجتماعي والثقافي».

---

(١) ـ «الفطري والمكتسب في بنية الدماغ» في مجلة البحث، العدد ٣، تموز، آب ١٩٧٠، ص ٢٧١.

د ـ ينبغي أن نتأمل، بمزيد من التقرب، مسألة البدائل و «الخيارات» التي تطرح على مستوى الكائنات الحية. فالهرب والعدوان والنكوص / التقدم هما، مثلاً، ردان ممكنان على الحدث الباعث على الاضطراب. ويقدر مايكون الردان ممكنين في المنظومة نفسها، فإننا نستطيع أن نتساءل عما إذا لم يكن التنظيم الحيوي يتصرف بجهاز متنازع، متزاوج، يطلق الإمكانية البديلة في كل مرة يتبدى، فيها، المجهول، الصدفة، الحدث. وإذا كانت هناك، فعلاً، قابلية المنظومة هذه لصياغة بدائل، خيارات، أي ريب، فيمكن، إذ ذاك، أن نقول أن الحياة تحتوي في ذاتها، تنظيمياً، على المتقلب نفسه. ويمكن أن نتساءل عما إذا لم تكن الوسيلة الوحيدة التي تملكها منظومة حية للرد على المتقلب هي دمج هذا المتقلب فيها.

إن «القرار»، «الاختيار» في موقف يبدي، فيه، كل من ردين ممكنين فرصة وخطراً هما، ذاتهما، عنصران ـ حدثان متقلبان.

إن القرار هو، نوعاً ما، الحدث الداخلي الخاص بالمنظومة الحيوية. انه الاختيار الذي يحل، بالعمل، التناقض الدائم الذي يقترحه الجهاز المتزاوج. وتوجد هنا، في رأينا، ضرورة للربط بين اطروحة هيغل الديالكتيكية حول وحدة المتناقضات التي هي بمثابة جنين نظرية الجهاز المتزاوج المزدوج واطروحة لوباسكو حول التنازع المنطقي ـ البنيوي وكذلك النظريات المتعلقة بالألعاب والقرار مع تعديلها.

وبهذا المعنى، نحن نرى من قبل، صلات ممكنة مع نظرية غريغوري باتسون حول الرباط المزدوج، الإعاقة المزدوجة، الحصر المزدوج التي تميز ذهن الفصامي الذي يحس، في كل موقف، إحساساً قوياً بأمرين متناقضين ويجد نفسه، من جراء ذلك، مشلولاً. وهكذا، قد يكون الفصامي الإنسان «السوي» لأنه يكون ضمن الاستقامة الحيوية. وهو غير سوي بالمعنى الذي لايستطيع، ضمنه، تجاوز هذا التناقض فقط. وبالمقابل، فإن الإنسان الذي يسمى «سوياً» في مجتمعنا هو الإنسان الوحيد البعد وبالأحرى، الوحيد المنظور، الذي يستبعد التنازع والالتباس والتناقض ليتجنب مأساة الاختيار.

والحياة، على كل حال، لاتتبدى لنا كظاهرة حدثية فقط، بل، أيضاً، كمنظومة محدثنة ينبثق، فيها المتقلب. والعلاقة الايكولوجية بين التنظيم الحيوي، المنظومة المفتوحة، والبيئة التي تشمل تنظيمات حيوية أخرى هي علاقة تكون، فيها، أحداث ومنظومات في تفاعل دائم. والعلاقة الايكولوجية هي العلاقة الأساسية التي يقوم، فيها، ارتباط بين الحدث والمنظومة، بل اني أضيف، من جهتي، أن التاريخية العميقة للحياة، للمجتمع، للإنسان، تقع في صلة لاتنفصم بين المنظومة، من جهة، والمتقلب ـ الحدث من جهة أخرى. فكل شيء يجري كما لو أن كل منظومة حيوية مولودة من لقاء منظومتين فيزيائيتين ـ كيميائيتين معقدتين مكونة للصدفة، للمتقلب، لتلعب مع الأحداث. (ومن هنا الأهمية الانتروبو-بيولوجية للعبية: فنحن نرى أن اللعب ليس، فقط، تعلماً لهذه التقنية أو تلك، لهذه القابلية أو تلك، لمعرفة التصرف مع هذه أو تلك. إن اللعب تعلم لطبيعة الحياة التي هي لعب مع الصدفة، مع المتقلب ذاتها).

ثالثاً: هل الحدث غائب عن النمو الذي يبدو أفضل أنواع النمو برمجة، أي النمو الجنيني؟ نحن لانعرف شيئاً، تقريباً، عن سيرورة التضاعف ـ التمايز الخلوي نفسها التي تمضي من البيضة لتصل الى تنظيم معقد لعدة مليارات من الخلايا أحياناً. إلا أننا نستطيع التساؤل عما إذا لم يكن مثل هذا النمو (المولد لذاته) قد تكوّن من اطلاقات وتحريضات وضروب انتظام وضبط لطوارىء أحداث. إن نمواً ماهو انقطاع التوازن الذاتي الخلوي، انقطاع المنظومة السبرنتيكية، تنظيم تعدد من الكوارث التي ستفيد منها المنظومة للتكاثر والتمايز وتكوين وحدة أعلى. وهكذا قد تكون، هناك، موازاة مدهشة بين التطور البيولوجي الذي يفيد من الطوارىء الكارثية التي هي الطفرات ليخلق (أحياناً) منظومات أعقد وأغنى ونمو كل كائن حي يعيد، بصورة ما، تكوين التطور الماضي للنوع أي للأحداث ـ الكوارث، إنما مع توجيهها هذه المرة. وما أطلق تقدم الكائن الأعلى، هذه المرة، مطلق من جانب هذا الأخير في سيرورة تناسله.

رابعاً: وهكذا، فإن البيولوجيا الحديثة هي التي تدخلنا، من كل الجوانب، الى مدلول المنظومة المتقلبة أو المحدثنة.

ومع ظهور الإنسان، تصبح الحلقات الحديثة سلاسل.

الانتروبولوجيا:

ظهور الانسان، نفسه، حدث. وقولنا أن سوراً بنيوياً كبيراً يفصل بين الطبيعة والثقافة يعني، ضمنياً، قولنا أن حدثاً كبيراً يفصل بينهما. وهذا الحدث يتفكك، دون شك، الى تسلسلات أحداث لعبت، فيها، ديالكتيكية وراثية ثقافية مطبوعة، بين أشياء أخرى، بظهور الأداة وظهور اللغة. ومن الممكن، بل ومن القريب للصدق أن الإنسان ولد مرة واحدة بدلاً من أن يظهر، تعددياً، في نقاط مختلفة من الكرة الأرضية، أي أن يكون أصل الإنسان، كأصل الحياة، حدثاً فريداً. وقد طور عالم الخلايا، جاك روفل، في هذا الصدد، اطروحة طفرة لدى أناسي انتقلت صبغياته، اثر انصهار صبغيين رأسيي المركز من ٤٨ الى ٤٧ صبغياً، وانحدرت منه، بفعل اتحادات اسرية، من بين سلالة ذات ٤٨ و ٤٧ صبغياً، بعض مواليد بـ ٤٦ صبغياً أفادت، ان كانت تبدي قابلية جديدة بالقياس مع النموذج السلفي، من «ضغط اصطفائي».

التاريخ والمجتمعات

سوف يتحول التطور، مع الإنسان، الى تاريخ، وهذا لايعني، فقط، أن التطور سيكف عن أن يكون جسدياً ليصبح نفسياً، اجتماعياً، ثقافياً. بل هو يعني، أيضاً، أن الأحداث ستتضاعف وتتدخل، بصورة جديدة، داخل المنظومات الإجتماعية.

إن لقوانين مندل الوراثية وبتحديدات داروين طابعاً سكونياً: فهي لاتنطبق على أفراد، بل على شعوب. إن قابلية شعب مالتأمين معدل تناسل أعلى من معدل الوفيات، ضمن شروط ايكولوجية معطاة، هي، بالنسبة للاصطفاء الطبيعي، شرط بقائه. ولكن دائرة تطبيق الاحصاء على اصطفاء

طبيعي مزعوم للرهوط الإجتماعية (أمم، دول، أمبراطوريات) مجردة من أسس كمية. فلا توجد تحديدات احصائية ممكنة إلا على شعوب أفراد، أي على ظواهر داخل المجتمع. وهذه الأخيرة تلعب، بالتأكيد، دورها في العلاقات المجتمعية وفي التاريخ نفسه. ولكن حياة وموت أجناس وأمم وامبراطوريات تفلت من القانون الاحصائي. ومن هنا، دور الحدث الحاسم في التاريخ. ففي حين لايتوقف بقاء نوع على معركة، أو يضع معارك مشكوك فيها، فإن مصير المجتمع يمكن أن يتوقف على بضعة أحداث سعيدة، أو تعسة، ولاسيما على الحروب التي يتضمن مجراها ونتيجتها، دائماً، شيئاً من التقلب إلا في حالة انعدام ساحق للتعادل في موازين القوى.

والفرق الكبير الثاني بين تاريخ المجتمعات والتطور البيولوجي يعود الى طبيعة المنظومات الإجتماعية القابلة، خلافاً للمنظومة النووية-البروتينية، لأن تضم على رأس مالها الولادي أو المعلوماتي (الثقافة بالمعنى الانتروبولوجي- السوسيولوجي للكلمة) عناصر مكتسبة خلال التجربة الظواهرية. وهكذا تستطيع المجتمعات أن تعدل ذاتها، لابطفرات فحسب، بل بتطورات (ديالكتيكية بين الولادي والظواهري)، وتستطيع أن تكون في تطور دائم. وهذا يعني، كذلك، أن أحداثاً من كل نوع، من الاختراع التقني والاكتشاف العلمي ولقاء حضارتين ومزاج طاغية، يمكن أن تلعب دوراً تعديلياً داخل المنظومة الإجتماعية نفسها.

ويفرض التاريخ نفسه كعلم أساسي منذ أن يفرض نفسه كبعد مكون دائم للإنسانية.

إنه أقدر العلوم على استيعاب ديالكتيكية المنظومة والحدث. وكان التاريخ في زمنه الأول، قبل كل شيء، وصفاً لسلاسل حدثية وحاول أن يفسر كل شيء بموجب الحدث. ثم صد التاريخ الحدثي ودحض، خلال القرن الماضي، وخاصة اليوم، تدريجياً، لصالح تطور نسقي يحاول تحديد الديناميكيات المتوالدة ذاتياً داخل المجتمعات.

إن هذا الاتجاه، إذا جرى المضي به الى الحد الأقصى، يهدد بتدمير التاريخ نفسه ذاتياً مع تدمير الحدث. فإذا لم يعد الحدث سوى عنصر ضروري داخل سيرورة ذاتية التوالد، فإن التاريخ يصب في الهيغلية، أي في رد التاريخ الى المنطق، في حين يرتسم المنطق نفسه، يبدأ، يتجزأ، يموت، ويبعث حياً في التاريخي. والتاريخ الشامل هو الذي تلعب، بالنسبة له، الضجة والهياج دوراً تنظيمياً، لا لأن الضجة قناع لمعلومة مخبأة، بل لأنها تسهم في تكوين الخطاب التاريخي وتعديله.

والمسألة الانتروبولوجية ـ السوسيولوجية الكبيرة هي تصور التاريخ كتركيب بين سيرورات ذاتية التوالد وسيرورات متغايرة التوالد (حيث تسهم الضجة، الحدث، الطارىء في التطور اسهاماً حاسماً).

إن طرح وجود سيرورة ذاتية التوالد يعني افتراض كون المنظومات الإجتماعية تنمو من ذاتها، لا بموجب آليات «نمو» فقط، بل، أيضاً بموجب تنازعات داخلية أو متناقضة ستلعب دوراً محركاً في النمو بتسببها بـ «كوارث» مضبوطة بمقادير متفاوتة (نزاعات اجتماعية، صراع طبقي، أزمات). وبعبارة أخرى، فإن المنظومات الإجتماعية، المعقدة منها على الأقل، قد تكون مولدات أحداث. وهذه السيرورات ذاتية التوالد قد تقع في منتصف الطريق بين النمو الجنيني الوراثي (حيث تكون الكوارث مستثارة ومضبوطة أي مبرمجة) وأنواع النمو الطارئة المتروكة للقاءات المتقلبة بين منظومات احداث (طفرات).

ويمكن، في اطار معين، عزل استقلال نسبي للسيرورات ذاتية التوالد، وهو مايقوي، كما سنرى في مكان آخر، تصور كارل ماركس الذي يبقى أغنى منظر للتوالد الذاتي التاريخي[1]. إلا أنه وجود لسيرورة ذاتية التوالد على الصعيد الكوني والانتروبولوجي ـ التاريخي. فلا يوجد، على النطاق المعاصر، نمو مستقل عن مجتمع ما، بل هناك ديالكتيكية معممة لسيرورات ذاتية التوالد ومتغايرته. وينبغي علينا أن نجد وحدتها النظرية في نظرية

---

(١) ـ لأنه لم ير سوى آليات في أساس أنواع النمو، بل وفي أساس التنازعات أيضاً.

منظومية ـ حدثية ينبغي بناؤها باشتراك عدة فروع، ماوراء السوسيولوجيا والتاريخ الحاليين، الارتكاس المضاد للحدث.

الحقيقة البنيوية

ولكن هناك، في انتظار ذلك، ضغط رفض هائلاً ضد الحدث. فالعلوم الإنسانية، وخاصة الإجتماعية، وهي ضحية لوجهة نظر آلية ـ فيزيائية جرى تجاوزها، اليوم، في الفيزياء الحديثة، ضحية وظيفية جرى، اليوم، تجاوزها في البيولوجيا الحديثة، تبذل جهدها لطرد الحدث. إن الاتنولوجيا والسوسيولوجيا تكبتان، كل منهما من جانبه، التاريخ الذي يبذل جهده للتطهير من الحدث. ومازلنا نشهد، اليوم، آثار محاولة عميقة ومتعددة لطرد الحدث الى خارج العلوم الإنسانية من أجل كسب شهادة بالعلمية. إلا أن العلم الحقيقي الحديث لن يستطيع أن يبدأ إلا بالاعتراف بالحدث. ومن المؤكد أن أحداً لاينكر واقعية الحدث، ولكن هذا الأخير مردود الى الصدفة الفردية، والى الحياة الخاصة. ورفض الحدث لاينزع، واقعاً، فقط، الى حل مدلول التاريخ (المختزل في مفهوم التعاقبية المبعثر)، بل، أيضاً، الى حل مدلول التطور نفسه. وليس ذلك في البنيوي فقط، بل وفي الحساب الاحصائي الذي ينازعه على امبراطورية العلوم الإنسانية والذي لايمكن، بموجبه، أن يكون هناك، على الأكثر، سوى نمو. وفي المعارك العشوائية التي تقوم بين النظريات التاريخية ـ التطورية والنظريات البنيوية المنظومية والمطبوعة، اليوم، بالانتصار النسبي للبنيوي، يحمل هذا الأخير، في ذاته، مفتاح تجاوزه مختبئاً.

وبالفعل، فإن الحدس العميق للبنيوية هو أنه لاوجود لبنى تطورية. فليست البنى، فعلاً، سوى محافظات على الثبات وحاميات له. والواقع هو أن هذه الأحداث الداخلية الناجمة عن «تناقضات» داخل منظومات معقدة ومبنينة بصورة متراقية جداً. والأحداث الخارجية الناجمة عن لقاءات ظواهرية هي التي تطور المنظومات وتسبب، في نهاية المطاف، في الديالكتيكية المنظومية ـ الحديثة، تعديلات البنى.

بين الوراثية والبنيوية :

ولكننا مازلنا بعيدين عن فهم هذه الديالكتيكية التي تحدد موقع النظرية ماوراء الوراثية والبنيوية. ففي حين تطرد البنيوية الحدث الى خارج العلم، تتمثله التاريخية الوراثية كعنصر وتفككه. أما النظرية السوسيولوجية، فلم تتوصل الى تجاوز النموذجين الميكانيكي-الفيزيائي أو شبه البيولوجي (كالوظيفية). وقد عملت سيطرة الاحصاء على إعادة الاحتمال، أي الانتظامات والمتوسطات، الى داخل السكان.

وعلى الرغم من أن السوسيولوجيا مرغمة على مواجهة التغير، على اعتبار أنها تريد استيعاب المجتمع الآخذ في صيرورة سريعة، فإنها لاتتوصل الى تنظير التطور. فكل ماهو غير محتمل يصبح مضللاً لهذه السوسيولوجيا، وكل هو انحراف يصبح فوضوياً، في حين أن التطور ليس سوى تعاقب انحرافات تعمل على تفعيل انعدامات الاحتمال. وهي، على هذا النحو، متخلفة بالقياس مع علم، كالاقتصاد، كان عليه أن يعترف بمسألة الأزمات ويعترف، اليوم، بوجود عتبات أحداث داخل النمو (الاقلاعات). والأكثر من ذلك بكثير هو أن الاقتصاد المتقدم يجب أن يتصور، بصورة متزايدة، أن النمو ليس، فقط، سيرورة عامة ولكنه، أيضاً، ظاهرة فريدة تتوقف على مركب من ظروف تاريخية لها مكان وزمان. ويقول جاك اوستروي: «أنواع النمو أصيلة أو غير موجودة» (لوموند، ٨ أيار ١٩٧٠). والنزعة السوسيولوجية التي لاتتوصل الى تصور البنى تبقى، مع ذلك، عمياء عن النمو، إلا أن النمو، كما قلنا، شيء أكثر من آلية ذاتية التوالد. ويجب، فضلاً عن ذلك، أن نتساءل عما إذا لم تكن مجتمعاتنا التي هي في إبان تطورها، أي في تغير دائم في الوقت نفسه، وبالضرورة، مجتمعات في «أزمات»، مجتمعات «كارثية» تستخدم، بصورة جيدة أو سيئة، بخطأ أو نجاح، بتراجع أو تقدم، القوى العاملة المفككة للبنى لتعيد بنينة ذاتها على أساس نمط آخر. ان مجتمعاً يتطور هو مجتمع يهدم نفسه

ليستعيدها، وهو، إذن، مجتمع تتضاعف، فيه، الأحداث. والسوسيولوجيا هي، اليوم، العلم الوحيد الذي يزدري الحدث، في حين تخضع مجتمعاتنا الحديثة لديالكتيكية دائمة ومحتلة بالحدثي والتنظيمي. والسوسيولوجيا تقترح نماذج ايكونوقراطية أو تكنولوجية للمجتمع الحديث، في حين أن القرن العشرين قد غالى في استثارة الصفات الشكسبيرية لتاريخ مصنوع من الصخب والهياج مع حربين عالميتين وسلسلة غير منقطعة من الأزمات وأنواع الفوضى، ولم يطرد هذه الصفات.

ماركس وفرويد

إذا تأملنا المذهبين الكبير بين المتداخلي الفروع في العلوم الإنسانية، مذهب ماركس ومذهب فرويد، رأينا أن الأمر لايقتصر على كون التطور ذاتي التوالد يلعب، فيهما، دوراً رئيسياً، بل أن الحدث يمكن، أيضاً، أن يجد مكانه في المنظومتين. وإذا كان مدلول الصراع الطبقي يتزاوج، لدى ماركس، بصورة لاتقبل الفصل، مع مدلول نمو قوى الانتاج، فإن هذا يعني أن التطور لاينجم، فقط، عن منطق اقتصادي تقني، بل ينمو، بصورة ذاتية التوالد، من تلقاء ذاته: فهو يحتوي على علاقات فعالة، أي نزاعية، بين الذوات التاريخية الإجتماعية الفاعلة: الطبقات. ويبدو أن النمو التاريخي نتاج تنازعات و «تناقضات» (وهذه الكلمة المولودة من منطق مثالي تعبر تعبيراً جيداً جداً عن الطابع المتغاير للمنظومات الإجتماعية المعقدة)، وصدمة التنازعات المتناقضة هي التي تصبح مولدة. ويكشف مدلول الصراع الطبقي نفسه، إذا ساءلناه أكثر من ذلك بقليل، عن وجه متقلب ككل صراع، ويرد الى أحداث منها تلك المعارك الحاسمة التي هي الثورات أو الثورات المضادة. والثورات ـ قاطرات التاريخ ـ أحداث أساسية. وماركس قد درس، في مؤلفاته التاريخية، مثل «برومير»، الصراع الطبقي ستراتيجياً، أي على صعيد القرارات. وعن هذا الطريق، يمكن أن نحقق الوصل الذي يبقى، لولا ذلك، معدوماً تماماً بين نظرية قائمة على حتميات صارمة جداً، من

جهة، وممارسة تقتضي قرارات بالغة الجرأة من الجهة الأخرى. فكيف توفق، فعلاً، بين جرأة قرارات من النموذج اللينيني، أي بين اطروحات نيسان عام ١٧، بين قرار ثورة اكتوبر ١٩١٧ فعلاً، وتصور آلية، قوى اقتصادية ـ اجتماعية. يبدو أننا نستطيع إجراء هذا الوصل النظري بتنمية الاحتمالات الحدثية والمتقلبة التي يشتمل عليها مدلول الصراع الطبقي.

أما فيما يتعلق بفرويد، فنحن نتبين أن السعي وراء التفسير الانتروبولوجي ينزع، كما لدى روسو، الى البحث عن حدث أصلي ربما نجمت عنه كل النسقية البشرية والإجتماعية. ففرويد يتصور، في «الطوطم والتابو»، فرضية قتل الأب من جانب الأبناء كأساس لكل المجتمع البشري بإنشائها، في الوقت نفسه، القانون وتحريم الاتصال الجنسي بالمحارم والعبادة. وفرويد يحس جيداً جداً، ومحقاً جداً، إن في كل التطور منذ خلق العالم على وجه الاحتمال، علاقة بين رضية وإعادة تعديل بنيوي عام لمنظومة. وإذا تأملنا الفرويدية، الآن، من الطرف الآخر، أي انطلاقاً من جهة نظرية الأفراد، أي الشخصيات داخل عالم مجمعن، وليس، بعد، انطلاقاً من البحث عن نظرية لأصول الصلة الإجتماعية، فإننا نرى أن تشكل الشخصية يأتي من اللقاء بين نمو ذاتي التوالد والمحيط. ودور الرضات الرئيسي بارز. ولكن الرضات هي، على وجه الدقة، بعض الصدمات التي تنجم عن اللقاء بين هذا النمو المولد ذاتياً والعالم الخارجي الذي يمثله الممثلون الرئيسيون الذين يتدخلون في سيرورة التوالد، أي الأب والأم والأخوة والأخوات، ووجوه بديلة أخرى. وتطبع أحداث حاسمة تكوين شخصية ما، تشكلها. فليست الشخصية، فقط، نمواً ذاتي المولد انطلاقاً من معلومة تكوينية من جهة، ومعلومة اجتماعية ـ ثقافية من جهة أخرى. ولنلاحظ، فوق ذلك، أن توارد موضوعات متنازعة، بعضها ناجم عن المعلومة التكوينية (الوراثة) والأخرى عن المعلومة السوسيولوجية (الثقافة)، هو، في حد ذاته، مولد للصراعات امكانياً. وهذه الصراعات تؤلف، من قبل، أحداثاً داخلية غير مرئية. وهكذا، فإن النمو سلسلة حلقاتها مترابطة بديالكتيكية

بين أحداث داخلية (ناجمة عن صراعات داخلية) وأحداث خارجية. وهذ التصادمات الباعثة على الاضطراب هي التي تظهر، فيها، الرضات المثبتة التي ستلعب دوراً رئيسياً في تكوين الشخصية. وإنه لأمر أساسي جداً أن لايطلب العلاج الفرويدي توضيح السبب الأصلي للمرض الذي تعاني منه العضوية بكاملها، أي استعادة الرضة المنسية (المخفية) فقط، بل، أيضاً، حدثاً جديداً راضاً ومزيلاً للرضة، في الوقت نفسه، يكون تكراراً للحدث الذي أخل بنظام المركب السيكوسوماتي وغيره وطردا له معاً.

وهكذا يمكن أن نفترض أن الشخصية تتكون وتعدل بموجب ثلاث سلاسل من العوامل:

آ-الوراثة التكوينية.

ب-التراث الثقافي (في حالة تنافذ وتنازع مع السابقة).

ج-أحداث وتقلبات.

ويجدر بنا أن نفحص كيف يتيح التزاوج المتنازع أو المتغاير بين الوراثة التكوينية والوراثة الثقافية، وهو مصدر أحداث داخلية دائم للحدث-التقلب، ان يلعب دوراً في تشكيل المنظومة البيو-ثقافية التي يؤلفها كل فرد بشري.

إن هذه الإشارات القليلة تبين لنا أن نظريتي ماركس وفرويد تتركان مكاناً للحدث، شاغراً حيناً، ومشغولاً حيناً آخر. ولكن الماركسية والفرويدية المعاصرتين اللتين انحرفتا الى مذهبية وعامية سعتا، كلتاهما، الى كبت المسألة الحدثية التي كانت تتضمنها، بصورة أساسية، نظريتا ماركس وفرويد العبقريتان. فتحت تأثير الحتمية الاقتصادية والتجميد الستالينستي والبنيوية الالتوسرية، أخيراً، قذف بالحدثية، بل وبالحدثي، خارج الماركسيات التقليدية.

أما بالنسبة للتحليل النفسي، فقد تخلى عن تأمل مسألة الأصل الانتروبولوجي، وينزع تفسير جديد الى تصور السيرورة الأوديبية آلية يصبح الحدث عنصراً فيها. وهنا أيضاً نتبين افساد المنظومات التفسيرية باختزال الحدث الى العنصر، في حين يجب أن نبقى في الإيهام، أي في الثنائية التي تكون، فيها، السمة الظواهرية نفسها عنصراً مكوناً وحدثاً في الوقت نفسه.

٢ ـ مدلول الحدث

استعمل مدلول الحدث في ماسبق ليدل على ماهو غير محتمل، طارىء، متقلب، فريد، مشخص، تاريخي. . وبعبارة أخرى، فإن هذا المدلول البسيط الأولي ظاهراً الذي يرد الى مدلولات أخرى، يحتويها، هو، في الواقع، مدلول معقد. ولانستطيع ولانريد اقتراح تحليله. وسوف نقتصر على الإشارة الى بعض الخطوط البارزة.

مدلول الزمن نسبي

١ ـ آ ـ يعود مدلول الحدث الى انطولوجية مكانية، ويعود مدلول الحدث الى انطولوجية زمانية. ولكن كل عنصر يمكن أن يعد حدثاً بقدر مايعد واقعاً في اللامعكوسية الزمنية، كتجل أو تفصيل، أي بموجب ظهوره وزواله، بموجب فرادته. فالزمن يطبع كل شيء بمعامل حدثية.

ب ـ وبعبارة أخرى، هناك دائماً مساواة حدية بين الحدث والعنصر. فإن لم يكن هناك عنصر خالص (أي إذا كان كل عنصر مرتبطاً بالزمن)، فليس هناك، كذلك، حدث «خالص» (إنه يقع في منظومة)، ومدلول الحدوث نسبي.

جـ ـ وبعبارة أخرى، أيضاً، تتوقف طبيعة الحدث الطارئة، المتقلبة، غير المحتملة، الفريدة، المشخصة، التاريخية، على المنظومة التي نتأمله بموجبها. فالظاهرة نفسها حدث في منظومة وعنصر في أخرى. مثال: أن وفيات حوادث السيارات في عطلة الاسبوع عناصر يمكن التنبؤ بها، محتملة في منظومة احصائية ـ ديموغرافية تخضع لقوانين مضبوطة. ولكن كل وفاة من هذه الوفيات هي، بالنسبة لأفراد الأسرة، طارىء غير متوقع، سوء حظ، كارثة مشخصة.

٢ ـ الأحداث ذات الطابع التعديلي هي تلك الناجمة عن لقاءات، تفاعلات بين مبدأ نظام أو منظومةمنظمة، من جهة، ومبدأ ترتيب آخر، أو منظومة أخرى منظمة، أو تشويش من نوع ما، من جهة أخرى. والتخريبات والمبادلات والترابطات والتنافذات والطفرات والتراجعات وضروب التقدم والنمو يمكن أن تكون نتيجة مثل هذه الأحداث.

نحو علم للصيرورة

آ- ان تكوينات وحدات أو تنظيمات جديدة والترابطات والطفرات، وضروب النكوص والتقدم خاصة، هي التي تؤلف، بديهياً، أكثر وجوه المسألة التي يطرحها الحدث أصالة. فالاتجاه التنظيمي لمجموعة معقدة الى القدرة، احتمالاً، على الإفادة من الطارىء كخلق وحدة أخرى (والى عدم القدرة على فعل ذلك دون طارىء) هو الذي يؤلف الظاهرة المشوشة، الحاسمة، الرئيسية التي يجب محاولة التنظير فيها.

ب- ان هذا التنظير الذي يرتسم انطلاقاً من الأفكار التي أطلقها فون فورستر[1] وصاغها، فضلاً عن ذلك، باتيسون[2] واستعادها هنري اتلان[3]، تسمح لنا، للمرة الأولى، بتصور امكانية علم للصيرورة. وبالفعل، فبقدر مالاتتطور البنى، بقدر ما لاتعدل المنظومات إلا بتحريض من الحدث ولايقبل التغير الانفصال عن علاقة منظومة حدث، أي، إذن، بقدر مالايعود هناك انفصال بين البنى والمنظومات، من جهة، والحدث (أي «الضجة»، عدم الاحتمال، الفردية، العشوائية) من جهة أخرى، يمكن، إذ ذاك، تنظير التاريخ. والضجة والهياج الشكسبيريان هما، على وجه الضبط، العوامل الحدثية التي لايمكن أن يكون هناك، دونها، تاريخ، أي تعديل وتطور في المنظومات، ظهور لأشكال جديدة، اغناء للإعلام (الثقافة).

ج- أن أعقد المنظومات هي، ضمن هذا المعنى، بنى استقبال متزايدة الانفتاح على الحدث، وبنى متزايدة الحساسية بالحدث. والمجتمع البشري هو، حتى هذا اليوم، العضوية التي تكون، فيها، الحساسية بالحدث، أكثر

---

(١)- في نص أساسي بعنوان «حول المنظومات المنظمة ذاتياً ومحيطاتها في: يوفتس وكاميرون: المنظومات المنظمة ذاتياً، بيرغامون، نيويورك ١٩٦٢.

(٢)- «كل ماليس هو معلومة أو لغواً أو شكلاً أو قسراً هو ضجة»، هو المصدر الوحيد الممكن لنماذج جديدة.

(٣)- الدور الإيجابي للضجة في نظرية الإعلام المطبقة على تعريف التنظيم البيولوجي، الحولية الفيزيائية والبيولوجية والطبية، ١٩٧٠، ١، ص ١٥، ٣٣.

ماتكون انفتاحاً . ، انه لم يعد مقصوراً على الجهاز الظواهري فقط ، بل يتعلق ، أيضاً ، بالمنظومة الإعلامية ـ التوليدية ، أي بالثقافة . وفي حين لاتكون المنظومة الإعلامية ـ التوليدية لدى الأحياء (آ . د . ن . ، الاعلام التكويني ،) حساسة إلا بالطفرة ، أي بالطارىء الكمي ، فإن ثقافة المجتمعات البشرية الحديثة وهي حساسة لكل حدث مبدئياً ، هي في حالة تطور دائم .

د ـ ربما كانت أكثر المنظومات حساسية بالحدث هي المنظومة التي تتضمن ، في صميمها ، قطبية ، ثنائية متنازعة ، بل دارة متزاوجة مزدوجة تحوي وتفرز في ذاتها المتقلب ، الحدث على صورة امكانية بديلة ، اختيار بين حلين أو عدة حلول ممكنة تتوقف ، هي نفسها ، على تدخل أحداث ، عوامل متقلبة داخلية أو خارجية . وفي هذه الحالة ، فإن القرار هو الحدث الذي يأتي من الداخل .

هـ ـ يمكن اعتبار التطور (الفيزيائي ، البيولوجي ، البشري) نتاج الديالكتيكية بين المنظومات والأحداث التي تظهر امكانيات ضروب النكوص وضروب النمو منذ أن تتكون المنظومات التي تتغذى بالطاقة (المنظومات الحية) ، وليس نتاج الديالكتيكيات بين مبادىء تنظيم وسيرورات غير منظمة فقط .

و ـ لن يكون على علم للصيرورة أن يسبر العلاقة الضرورية بين الظواهر المتوالدة ذاتياً (التي تنمو حسب منطق داخلي ، تطلق احداثاً تؤمن النمو) والظواهر المتغايرة التوالد التي تحتاج الى تحريضات حدثية طارئة لتنمو .

وفي حين تدمج ديالكتيكية هيغل المتغاير التوالد (أي مايسمى السلبي) في ذاتي التوالد وتعد الحدث عنصراً من السيرورة الذاتية التوالد الضرورية ، ينبغي علينا أن لانتصور الديالكتيكية لاكاختزال للمتغاير التوالد (هذا العدواني المسمى «سلبياً» لدى هيغل) في الذاتي التوالد ولا انحلالاً للمنظومات الذاتية التوالد في فوضى اللقاءات .

ز ـ ليس التطور نظرية، إنه ظاهرة من طبيعة كونية، فيزيائية، بيولوجية، انتروبولوجية. إنه ليس تقدماً (نمواً) فقط، بل هو، أيضاً، نكوص وتهديم. إنه يحمل، في ذاته، الكارثة، لا كقوة تهديم فقط، بل، كقوة خلق أيضاً، ونظرية التطور، أي نظرية الصيرورة، لم تتجاوز خطواتها الأولى. إن نظرية التطور هي نظرية عدم الاحتمال بقدر ماتلعب الأحداث، فيها، دوراً ضرورياً فعلاً. «كل الأحداث غير محتملة» (ج. مونو)، وقد كان التطور الفيزيائي، من قبل، «خلقاً متعاقباً متنامياً، دائماً، لأشياء متزايدة التعقيد، ومتناقصة الاحتمال، وبالتالي دائماً» (جان اولمو. «بقدر مايكون لسيرورة احصائية اتجاه، فإنها تكون حركة نحو المتوسط، وهو، بالضبط، ماليس عليه التطور» (ج. برونووسكي).

* * *



خاتمة

١ ـ ربما كان رفض الحدث ضرورياً في التطورات الأولى للعقلانية، العلمية. إلا أنه يمكن أن يقابل، أيضاً، شاغل تعقيل شبه مرضي يستبعد التقلب لأنه المجازفة والمجهول.

٢ ـ هذه العقلانية المرضية هي، بمعنى ما، المثالية نفسها، أي تصور تشمل، فيه، بنى الفكر عالماً شفافاً دون مصادفة رواسب غير اختزالية أو عصية. ومثالية هيغل التاريخية تخضع العالم لسيرورة متوالدة ذاتياً تتطابق، كلياً، مع نمو الديالكتيكية الروحية، أي أن الواقع يتطابق مع العقلاني.

وكان للمادية معنى كتامة، لا اختزالية، عدم قابلية للاستيعاب تقاوم الفكر، تسبقه، تتجاوزه، بل وتحركه. ولكن هذا الوجه الانطولوجي غير القابل للاختزال تثبت، مكانياً، في مدلول المادة، في حين أن عدم القابلية للاختزال هذا، وهو التعقيل في الواقع، هو الحدثي أيضاً. وهذه اللااختزالية هي التي لقيتها الميكروفيزياء الحديثة، المثالية ظاهراً لأنها تحل مدلول المادة ولكنها مضادة للمثالية، في الواقع، بقدر مايصبح العنصر والحدث مدلولين ملتبسين متكاملين. والمادية هي التي صبت في المثالية عندما أرادت مطابقة الواقعي مع الضرورة المنطقية، مستعيدة قانون اللوغوس. فالمادية لم تر أن الواقعي كان مرتبطاً بالحدثي، أي التقلب. .

وهكذا، فإن العقلانية المثالية والماركسية السكولاستيكية تقعان في الجانب نفسه من الواقع وتخفيان، كلتاهما، الجانب الحدثي.

إن الحدث يرغمنا على مراجعة قضيته بعد أن وضع في حالة لاشرعية علمية وعقلانية. وقد لزمت التجربة، أي التجريب الميكروفيزيائي

ومكتشفات البيولوجيا الحديثة، من أجل إعادة الاعتبار الى الحدث الذي يبقى غير شرعي في العلوم الأقل تقدماً، العلوم الإجتماعية فقط.

٣ ـ ليس مدلول المنظومة هو، وحده، نقطة اللقاء الكوزمولوجي ـ الفيزيائي ـ البيولوجي ـ الانتروبولوجي. فهناك، أيضاً، مدلول الحدث وهو يمس كل العلوم، وهو المسألة الحدية في كل العلوم. وهو، في الوقت نفسه، المسألة الفلسفية نفسها لعدم احتمال الوجود أو عشوائيته.

٤ ـ ألا ينبغي تصور المنظومة والحدث، أخيراً، بصورة متزاوجة؟ إن نظرية المنظومات التي تملك اعلاماً تنظيمياً توليدياً (ذاتية التنظيم، ذاتية البرمجة، ذاتية التوالد، ذاتية التعديل الخ . .) تحتاج الى دمج الحدث الطارىء ـ المتقلب فيها. ألا نلمح منذ الآن، امكانية نظرية لمنظومات محدثنة مضادة للكارثية؟ إن مثل هذه النظرية ستسمح لنا بأن نتصور، أخيراً، علماً للضيرورة.

* * *

الفصل الثالث

الفكرة

(الدرب النولوجي)

هذا النص، «نحو نولوجيا»[1] هو استعادة لمداخلة شفهية في إطار ندوة حول «الأدب في ثقافة اليوم»، وتبدو الأمثلة، في التدفق الخاص بالكلام، مذكورة بتسرع: فالميتولوجيات والآداب، والديانات والايديولوجيات تبدو خارجة، مختلطة، من قبعة الحاوي.

فهذا النص، إذن، هش مرتين: لأنه كلام يستعجله الزمن، ولأنه يعطي أمثلة. فالانتقال الى المثال هو، دائماً، امتحان للمبادىء النظرية والمنهجية: ومن الصعب، فضلاً عن ذلك، دائماً، إعطاء اسم لهذا الامتحان: بأية طريقة تأتي الأمثلة لتندمج في إشكالية نظرية؟ هل يدور الأمر حول تطبيق أم تمثيل أم تعقيد؟ إن الإشكالية «النولوجية» الجديدة متلعثمة، لم تتجاوز، بعد، بداياتها. و «الدائرة النولوجية» تحدد، هنا، مجال دراسة جديداً يواجه الثقافة بالمعنى العرقي - السوسيولوجي (ايديولوجيات، ديانات، معتقدات، آداب)، وبالمعنى الانتروبولوجي (جهاز عقلي محدد وراثياً) يطرح، أخيراً، المسألة البيولوجية (انتاج الدماغ

---

(١) النولوجيا NOOLOGIE هي علم الذهن أو العقل. والنولوجي هو ماله علاقة بمنتجات الذهن. ومايلي من النص يلقي مزيداً من الضوء على هذا المعنى (المعرب).

قواعده، كيمياء الأفكار). كيف تطرح خصوصية الدائرة النولوجية واستقلالها بالنسبة للاشكالية الماركسية بنية تحتية - بنية فوقية؟ كيف تؤلف الدائرة النولوجية «انبثاقاً» بالنسبة للمنظومة الايكولوجية الإجتماعية؟

وهناك سؤال يؤلف، بصورة أخص، مسألة على مستوى هذا النص:
إذا كانت الدائرة النولوجية يمكن أن تعد منظومة مفتوحة على المجتمع المعدود منظومة ايكولوجية، من جهة، وعلى الادمغة البشرية التي تتكاثر انطلاقاً منها من جهة أخرى، فكيف تعرف، إذ ذاك، العلاقة الايكولوجية المزدوجة بالدماغ وبالمجتمع؟

إن هذه الأسئلة تطرح، هنا، عبر أمثلة تفتح الشهية على معرفة المزيد.

* * *

يؤلف ميدان الثقافة، مهما تغايرت عناصره، ظاهرة يمكن أن نسميها نولوجية. ولهذا التعبير سابق خاص بعض الشيء. فتيلار دو شاردان هو الذي تحدث عن الدائرة النولوجية ليدل على الظواهر الروحية. ثم استعاد هذا التعبير مؤلفون غرباء كل الغربة عن التيلارية، كجاك مونو مثلاً. فمدلول النولوجيا يرد، إذن، الى منتجات الدماغ أو الذهن البشري وقواعده ويسمح بتجنب الدلالات الروحية القديمة لتعبير «الروحي».

المنظومة ـ المنظومة الايكولوجية: تبعية الدائرة النولوجية واستقلالها:

اطرح، هنا، الواقعة التالية التي يمكن أن تكون موضع نقاش: يجب أن تعد الظواهر النولوجية أو الثقافية ظواهر تؤلف منظومة مفتوحة في واقع اجتماعي وبشري يمكن أن نعده منظومتها الايكولوجية[1]. فلنحاول تعريف هذين المصطلحين الغريبين: إن المنظومة المفتوحة هي منظومة لايمكن أن تحافظ على بقائها، أن تستمر، مالم تتم تغذيتها من محيطها، أي إلا إن استمدت منه الطاقة والمادة والإعلام والتنظيم. وهكذا تتوقف الكائنات البشرية على منظومتها الايكولوجية، ولايمكن للوعي الايكولوجي أن يكون سوى اكتشافنا أن محيطنا ليس مجرد مورد خام للغذاء والنفط والفحم والطاقة، بل إنه، هو نفسه، من قبل، تنظيم يسهم في نمو تنظيمنا الخاص.

ويمكن تعريف الوعي الايكولوجي بأنه الانتقال من تعريف بسيط الى تعريف معقد لمدلول التبعية. ففكرة المنظومة المفتوحة هي، إذن، فكرة هامة جداً وتؤلف أهم إسهام لنظرية المنظومات، وهي تعني أن المنظومة المفتوحة لاتستطيع أن تجد في ذاتها التبرير لتنظيمها الخاص. فهناك، دائماً، عنصر لا يمكن تقريره يعود الى الخارج أو الى المنظومة الايكولوجية.

---

(١)ـ ستعرف المصطلحات بصورة أدق في الفصل الرابع من القسم الثالث.

مدلول الانبثاق

ليس مدلول المنظومة المفتوحة هذا كافياً على الرغم من كونه ضرورياً. فينبغي أن تقدم، هنا، مدلولاً آخر يبدو لي بالضرورة نفسها على الرغم من أنه لايعطي جواباً عن كل شيء: مدلول الانبثاق. إن كل منظومة، مهما كانت، تبدي خاصة أساسية. فيمكن أن نتأمل الجملة التي تؤلفها الكلية كما لو كانت شيئاً أكثر من مجموع العناصر التي تركبها. وقد تبينت هذه الواقعة منذ زمن طويل: إن للجملة صفات وخصائص مجهولة على مستوى الأجزاء مأخوذة كلاً منها على حدة. ولنطلق على هذه الصفات التي تظهر، تنبثق، اسم انبثاقات. وفضلاً عن ذلك يجب أن نفهم أن هذه الانبثاقات، هذا الظهور لشيء زائد، تعبر عن نفسها بناقص أيضاً. ويجب أن نفهم من ذلك أن هناك صفات، خصائص، تتوفر للأجزاء وتبتر، تكف، تكبت تحت وطأة ضروب القسر التنظيمية للمنظومة. وهذه السمة التي يمكن أن نلاحظها في كل منظومة فيزيائية، أو خلافها، تتزايد أهمية بقدر مانقارب ظواهر معقدة جداً، كالظواهر البشرية والظواهر الإجتماعية.

لنأخذ، مثلاً، أحد الحدود التي نستعملها أكبر الاستعمال، حد الشعور. ماهي فكرة الشعور هذه؟ ليس الشعور، مطلقاً، شيئاً جذرياً، أولياً، ولايمكن تحديد مكانه. إنه ليس ماهية ولا مادة. بل هو نتاج تفاعلات وتداخلات بين فعاليات دماغية عديدة، وهذا النتاج يتكون كانبثاق، كظهور إجمالي.

ما الذي يجري عندما يظهر انبثاق في منظومة؟ تجري ظاهرة تغذية راجعة لأن الانبثاق مزود بشيء من الاستقلال ويرتكس راجعاً على الجملة ليحافظ على نفسه. وبعبارة أخرى، ومن جهة نظر منطق الظواهر الإجتماعية، يجب أن نحاول، دائماً، تصور هذا النمط من العلاقات المعقدة والتوقف عن الاكتفاء بنمط علاقات رتبوية وميكانستية خالصة تعرف البنية التحتية والبنية الفوقية. فيجب، من الآن فصاعداً، أن يتحرر هذان المدلولان الأخيران من كل الألوان التي تجعل من «التحتية» واقعاً عميقاً وجديراً بالانتباه، ومن «الفوقية» ظاهرة عابرة وهمية وسطحية.

ـ «حياة» الأفكار

ان التصور الشائع هو اعتبار المجتمع منظومة والظواهر الايديولوجية منتجات لها. ويجب، بالأحرى، أن نفكر في المجتمع بوصفه منظومة ايكولوجية للدائرة النولوجية. ومن المؤكد أن هذه المنظومة الايكولوجية الإجتماعية تغذي الظواهر الثقافية والايديولوجية، تشرطها وتشارك في تنظيمها. ولكن هناك خصوصية استقلال نولوجي لايمكن طرحها، حتى الآن، إلا ضمن حدود فكرية.

والمفارقة هي أنه لايوجد شيء أكثر تشخيصاً وأساسية من «حياة» الدماغ هذه التي لم تستوعب بعد. كيف تعمل الآليات العصبية الدماغية، ماهي القوانين التي تضبط ظواهر المعرفة والاتصال؟ هل من الطوباوية أن نسعى الى تصور منطق للتعقيد «النولوجي، يفسر، في الوقت نفسه، «حياة» الدماغ هذه والتحديات الاجتماعية الاقتصادية؟.

إننا نتبين، بصورة متزايدة أنه ينبغي أن نفجر مدلول «الحياة، هذا: وهوسرل يلاحظ، من قبل، أن الحياة، لاتقتصر على امتلاك معنى فيزيولوجي فقط على اعتبار أنه يجري الحديث عن حياة الروح وحياة الأفكار. والمقارنة، هنا، أكثر من مجرد مجاز: فيمكن للحياة، فعلاً، أن تعرف كنمط من الفعاليات الذاتية الضبط قادر على التناسل الذاتي ويسعى وراء غايات.

الانبثاق الأدبي

لنتأمل الأدب كانبثاق ومنظومة مفتوحة معاً. فمن جهة أولى، لايوجد الأدب في حالة مادة، حالة واقع أصلي، ثم أنه لايملك، كمفهوم، تعريفاً دقيقاً. فمن الصعب جداً أن نعرف متى ندخل في الآداب، وفي أية برهة لايعود، فيها، مؤلف أو نص جزءاً من الأدب، في أية برهة يصبح، فيها، نداء من بونابرت الي جيش ايطاليا قطعة من الانطولوجيا الأدبية، وفي أية برهة يصبح، فيها، مقطع من القانون المدني تحريضاً أدبياً لستاندال.

وبعبارة أخرى، يلقى تعريف الأدب مسائل حدود: وتنشأ الحدود من جانب فعالية اجتماعية - سياسية تلعب دور شرطة، دور سلطة. إنها النقد الذي تقوم بوظيفته على الاصطفاء والرفض. والصراعات داخل عالم النقد تجعلنا نتبين أن هذه الحدود ليست «طبيعية»، وأن الفعالية النقدية تسدل قناعاً على الواقع، أي على صعوبة تعريف ماهو أدبي وماليس هو كذلك. وصلف النقاد وحده هو الذي يستطيع أن يقول أين تبدأ الأراضي الدنيئة، منطقة اللاأدب الحرام. وفكرة الأدب كانبثاق تستلزم أن يكون هناك قسم مغمور أو أن يكون هذا القسم خارق التعقيد والغنى. وهذا الجوهر المغمور يمكن أن يسمى «بنية تحتية» أو، أيضاً، «نسيجاً تحتياً» أو « بنية سياقية». إلا أن الانبثاق الأدبي (وهو ليس مجموع اشراطاته) مفروض، منذ حوالي عشرين سنة، من جانب مايحمله، مايسببه. فهناك، وسامحوني على هذا التعبير، «النسيج التحتي الغبي» الدلالي - اللساني وعدد من المفاهيم الجديدة الصادرة عن اللسانيات التي تأتي لتأخذ على عاتقها توفير هيكل، الهيكل «الحقيقي» للأدب. وإدخال مدلول النص، في هذا الميدان، أصيل ومثير للاهتمام لأنه يمس مسائل اللغة كما يمس أنماطاً أخرى من الحقائق الانتروبولوجية.

وإذا تصورنا النص محلاً لانتاج المعنى، وصلنا الى بنية تحتية ثانية، تلك التي تحاول، تحت التأثير المباشر أو غير المباشر للماركسية، أن تطبق على الأدب مقولات اجمالية من نمط «الانتاج» أو من نمط «الممارسة». وهذا النوع من التفسير يجب أن يجتنب الاختزالية التي تفقد تعقيد الانبثاق فقدانها لتعقيد المنظومة الايكولوجية. فلا يجدي شيئاً الغاء تجسيد مفهوم الانتاج المعقد الصعب والمركزي.

وهكذا نصل الى مفهوم آخر استفزازي جداً هو مفهوم الإبداع. فيجب إعادة تعريف مسألة الابداع كلياً. وينبغي، بالاتفاق مع شومسكي، أن لانعد الابداع فضيلة خاصة بـ «المبدع الكبير»، بل ظاهرة عادية الى أقصى

الحدود. الابداع يظهر، حتى الآن، كشيء نادر، لايسبر غوره، والقلب الشومسكي يعني أن في كل قول شيئاً ابداعياً: فهناك عدد من قواعد اللغة التحويلية التي يبدع كل فرد، انطلاقاً منها، خطاباً.

فلا يعود الابداع، إذ ذاك، يفهم بالمعنى النخبوي، الساحر، المحدود، البهي، بل كطاقة كامنة منتشرة في الجنس البشري بموجب قابلياته الدماغية. وعند ذلك، تكون المسألة السوسيولوجية مسألة ندرة الطاقة الابداعية واقتصارها على فئة صغيرة، فئة المؤلفين. وهذه المسألة تردنا، بديهياً، نتيجة لتقسيم العمل لدى ماركس، الى تنظيم المجتمع. فما هي الشروط التي تجعل مايسمى موهبة، قابلية، يتفتح هنا ويضمر هناك؟

كيف تحل هذه المسائل مع أخذنا، على وجه الدقة، مدلول الانبثاق في الحسبان: فالأدب، سوسيولوجياً، غير محدد آلياً، بل هو مشرط بصورة متعددة الأبعاد. إنه ليس «نتاجاً» ضرورياً، بل يرد، من خلال مدلول المؤلف، الى عاملي الصدفة والريب.

آلهة وأساطير حية

لنتأمل الديانات وأنواع السحر والمعتقدات التي هي العناصر الأساسية لما يسمى، بالمعنى الواسع، ثقافة. فمن البديهي أن الآلهة «موجودة» بالنسبة لكل الرهوط التي تؤمن بها. وعندما تشهد احتفال فودو أو كاندومبليه، فلا يمكن إلا أن تدهش لكون الآلهة تأتي، تتجسد، تكون حاضرة، تتحدث، وأعتقد أن وجود الاله، في كل ديانة معاشة، أمر لايرقى اليه الشك. إلا أن الآلهة، وهنا يكمن الفرق بين وجهة النظر هذه ووجهة نظر المؤمن بديانة خاصة، لاتوجد إلا بقدر ماتؤمن بها رهوط اجتماعية، كائنات بشرية لأن الآلهة تزول وتموت إذا لم تعد هذه الكائنات موجودة. وهناك أكداس من الآلهة التي لم يعد لها وجود.

إن علاقة الاله بجماعة المؤمنين هي، في رأينا، علاقة مميزة بين المنظومة والمنظومة الايكولوجية، فليس المجتمع، وحده هو المنظومة الايكولوجية للآلهة، بل أن الأدمغة البشرية، جماعياً وفردياً، هي منظوماتها الايكولوجية.

والعلاقة المنظومية الايكولوجية هي علاقة وثيقة جداً وأغنى، أيضاً، من العلاقة، بين التربة والنبتة لأنها، في الوقت نفسه، علاقة تنافذ وطفيلية متبادلة. ان لنا علاقات طريفة جداً مع الآلهة لأننا نتطفل عليها، أي نطلب اليها العديد من الخدمات، وهي، نفسها، تتطفل علينا لأنها تطلب عبادات واضاحٍ وصلوات الخ...

ونحن في علاقة التنافذ الطفيلية نفسها مع عالم الميتولوجيات الخيالي. وعلى الرغم من أننا نستطيع تحديد الجذور والينابيع النفسية الإجتماعية للأسطورة، فإن ذلك لايمنع كون الأساطير تعيش حياة قريبة من حياة الآلهة، وليفي ـ ستراوس فهم واقعها فهماً عميقاً عندما قال: «البشر لايفكرون في الأساطير، بل أن الأساطير هي التي تفكر في نفسها بنفسها».

وكيف نتحدث، أيضاً، عن الايديولوجيات ضمن منظور نولوجي؟ إن الايديولوجيات منظومات أكثر تجريداً بكثير من الميتولوجيات لأنه لاتوجد، فيها، شخصيات ومغامرات وآلهة (خارج عبادات الشخصية التي تعمل، إذ ذاك، ميتولوجيا ودينياً). فالايديولوجيات سلاسل أفكار منظمة بصورة مترابطة ومتكاملة، وباختصار، فإن الايديولوجية منظومة أفكار لها حياتها الخاصة، مزودة بتوازن ذاتي، وبعدوانية احتمالاً، قادرة على التوالد والنمو الذاتيين. والمنظومة الايديولوجية تعيش، هي أيضاً. وتربطنا علاقة ملتبسة، بصورة أساسية، بمنظومة ايديولوجية. ومن المؤكد أننا نستخدم ايديولوجياتنا أقنعة لتمويه مصالحنا ومسائلنا الواقعية عن الآخرين، وكذلك عن أنفسنا: إلا أنه يمكن لنا أيضاً، أن نصبح عبيداً لايديولوجياتنا.

ان الميتولوجيات والايديولوجيات والآلهة حقائق جلدها صلب جداً، أقسى من جلدنا وجلود أممنا ودولنا بكثير. ولكن عالم الثقافة، العالم النولوجي، ليس مركباً، حصراً، من هذه المنظومات الحية بهذه القوة وهذه الديمومة. فالى جانب هذه الكائنات غير القابلة للموت تقريباً، لدينا كائنات عابرة كتلك الفراشات التي تعيش لحظة، كالتخييلات والأحلام. فالأشكال العابرة للحياة الدماغية والنولوجية تتكاثر دون توقف.

جهالات وأسئلة

مازلنا لانعرف شيئاً عن الطريقة التي تتجمع، بها، الأفكار بصورة شبه كيميائية، فيما بينها وتتبادل الصد. وأنا مقتنع بأن هناك كيمياء أولية للأفكار بظواهر جذب وصد. ومازلنا لانعرف شيئاً عن الطريقة التي تتكون، بها، متواليات وسلاسل مفاهيم لتصبح منظومات ايديولوجية. ونحن لانعرف كيف تصبح منظومة أفكار ظاهرة تحفيز وتسارع وتضخيم سوسيولوجي. بأية طريقة توجد، في برهة معينة وضمن بعض الشروط الإجتماعية ـ التاريخية، ايديولوجية ربما كانت مثل فيروس (كفيروس الزكام مثلاً) في حالة كمون ثم تنتشر، فجأة، بصورة وبائية وسريعة وواسعة. كيف نفهم هذه المسألة الهامة التي هي مسألة تطور الأفكار؟ إن إحدى المزايا الكبيرة لكتاب توماس كون، (بنية الثورات العلمية) هي أنه بيّن أن تاريخ العلوم، مثلاً، ليس أبداً، تراكم المعارف، وأنه سلسلة ثورات نماذج، أي منظومة مسلمات يجب أن تتحول الى منظومة أخرى مختلفة تماماً، الى ماوراء المنظومة للقدرة على التفسير الصحيح لوقائع غير قابلة للتفسير في المنظومة القديمة. فليس تطور الأفكار، قط، ظاهرة خطية. ففي خلال زمن ما، تعاق أفكار تملك قوة «عدوى» وتحتجز، ثم تنتشر هذه الأفكار، فجأة، عندما يطرأ تعديل على شروط المنظومة الايكولوجية (المجتمع)، وتستطيع، إذ ذاك، تعديل بعض وجوه الواقع. وظاهرة أيار ٦٨ هي، بصورة ما، مثال على ذلك: كيف استطاع عدد معين من الايديولوجيات السياسية التي لم تكن موجودة إلا ضمن بعض المجموعات الصغيرة المحدودة جداً والقاصرة على بضع وحدات، بل وعلى بضع شخصيات (الأفكار التروتسكية، الأفكار الماوية أو الأفكار الفوريه ـ الفوضوية) أن تنتشر بسرعة كبيرة جداً بفضل الأزمة؟ وتطرح الشائعة، أيضاً، هذه الأسئلة نفسها. ومن المؤكد أنه يمكن تفسير هذه الأحداث بطرق أخرى كثيرة، إلا أنه يجب أن نتساءل عن شروط الأزمة التي تستطيع، ضمنها، منظومة الأفكار أن تتوالد آنياً بصورة أسرع بكثير منها في الأزمنة الطبيعية. إن هذه الأسئلة تكرر لنا، مرة أخرى، أنه يجب تجديد المنهج.

الفصل الرابع

الثقافة

(من أجل تحليل الثقافة)

الكلمة الفخ

الثقافة: هي، ببداهة زائفة، كلمة تبدو واحدة، مستقرة، ثابتة، في حين أنها الكلمة الفخ، الجوفاء، المنوّمة، الملغومة، المزدوجة، الخؤون. أنها كلمة اسطورة تزعم أنها تحمل، في ذاتها، خلاصاً كبيراً: الحقيقة، الحكمة، حسن العيش، الحرية، الإبداع.

ولكن هذه الكلمة، كما سوف يقال، علمية أيضاً. أليس هناك انتروبولوجيا ثقافية؟ سوسيولوجيا للثقافة كما يقال؟ وأفضل من ذلك: ألم يتم التوصل، في مخبر، الى قيامس النمو الثقافي؟

والواقع هو أن مدلول الثقافة ليس أقل ابهاماً وتردداً وتعدداً في علوم الإنسان منه في المفردات الشائعة:

آ ـ هناك معنى انتروبولوجي تقابل الثقافة، فيه، الطبيعة وتشمل، إذن، كل مالايعود الى التصرف الفطري. وبما أن خاصة الإنسان هي امتلاكه غرائز ضعيفة جداً في برمجتها، فإن الثقافة، أي كل مايعود منها الى التنظيم والبنينة والبرمجة الإجتماعية، يختلط، في نهاية المطاف، مع ماهو انساني بشكل خاص.

ب ـ ان تعريفاً انتروبولوجيا آخر يرد الى الثقافة كل ماهو مزود بمعنى بدءاً من اللغة. فالثقافة تغطي، بسعة التعريف الأول نفسها، كل الفعاليات الإنسانية، ولكنها تفعل ذلك لتسحب قشدة وجهها الدلالي والعقلي.

جـ-وهناك معنى اتنوغرافي يقابل الثقافي، فيه، التكنولوجي ويضم المعتقدات والطقوس والمعايير والقيم ونماذج التصرفات (وهي حدود متنافرة مستخلصة من قواميس متنوعة ومختزنة في بازار الثقافة نظراً لانعدام البديل الأفضل).

د-المعنى السوسيولوجي لكلمة «ثقافة» أشد رسوبية أيضاً: فهو يسترد الشوائب التي لاتستطيع الفروع الاقتصادية والديموغرافية والسوسيولوجية الخ.. تمثلها ليشتمل على الميدان النفسي، الوجداني والشخصية و«الحساسية» وملحقاتها الإجتماعية، بل انه يضيق، أحياناً، الى ماسوف نسميه، هنا، الثقافة المثقفة، أي:

هـ-التصور الذي يركز الثقافة على الانسانيات الكلاسيكية وعلى الذوق، الأدبي-الفني وهذا التصور، خلافاً لسابقيه، مرفوع الشأن بقوة عظيمة: فالمثقف يقابل، أخلاقياً واصطفائياً، الجاهل.

وكلمة «ثقافة» تتأرجح بين معنى رسوبي، من جهة، وبين معنى انتربولوجي-سوسيولوجي-اتنوغرافي ومعنى أخلاقي-جمالي من جهة أخرى.

وبالفعل، فنحن ننتقل، في المحادثة، دون أن نتبين ذلك، من المعنى الواسع الى المعنى الضيق، من المعنى الحيادي الى المعنى المرفوع الشأن. وهكذا يقابل بين الثقافة الجماهيرية والثقافة المثقفة مع اغفال تكييف معنى كلمة «ثقافة» حين ننتقل من مصطلح الى الآخر، وهو مايسمح، مثلاً، بالمقابلة بين سيلفي فارتان وسقراط وبين فرنانديل وبول فاليري، ضد مصلحة الأولين في غالب الأحيان. وهذا يعني المقابلة بين ثقافة جماهيرية، من طبيعة اتنوغرافية-سوسيولوجية، وثقافة مثقفة، معيارية صانعة للارستقراطية. وليس من الممكن تصور سياسة للثقافة إذا لم يتبين، منذ الانطلاق، أن هذين المدلولين ليسا من المستوى نفسه.

ونتيجة لذلك، يطرح سؤال: هل لمدلول الثقافة ملاءمة ما على الرغم من كل هذه التغايرات والالتباسات؟ وبشكل أوسع: أهناك معنى ما لكلمة

«ثقافة» هذه التي توحد بين معان في هذا الاختلاف؟ أهناك معنى للثقافة يفلت من التعريف المجمع والتعريف الرسوبي اللذين يتأرجح بينهما ليعبر عن كليهما؟

إن هناك مسارين، منهجين، فلسفتين يمكن لكليهما أن يحيطا، معاً، بالمعنى الكلي (أو العام) للثقافة.

الأول، كما سبق لنا أن تبينا، يرد الثقافي الى الدلالي ويسعى الى رمز المنظومات الثقافية وبنيتها مستلهماً نماذج اللسانية البنيوية.

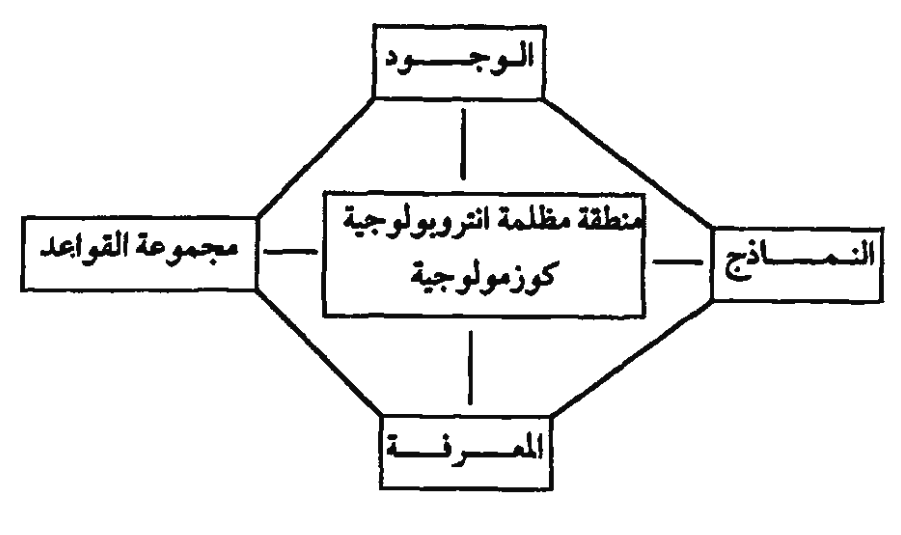
أما في المسار الآخر، فإن الوجوه الوجودية هي التي تقع في قلب الثقافة. وقد جدد ميشيل دوسيرتو[1] هذه المقاربة بصورة مدهشة. فلا ينبغي أن تعد الثقافة مفهوماً ولا مبدأ دلالياً، بل الصورة التي تعاش مسألة كلية عليها. وهناك، في هذا المستوى، تطابق مع مااستخلصه جاك بيرك بصدد «ثورة أيار الثقافية»: «مايسمى، اليوم، ثقافة ليس سوى تجميع سيرورات ومراحل وفئات ومستويات مختلفة يتزايد اكتسابها، كلها، فعلاً، لمعنى ذاتي تماماً، بل جمالي وحتى خيالي[2]». ويمضي ميشيل دوسيرتو الى ماهو أبعد من ذلك في هذا الاتجاه: الثقافة هي الحد والفليس اللذان لايستطيع أي بحث أن يصفهما. وهذا المدلول يغطي، جملة، أغنى الوقائع، الواقع الذي لاتستطيع «معرفتنا الغربية الفقيرة» (سيرتو) أن تفهمه.

وهكذا نرى التيارين الفكريين المعاصرين الكبيرين وقد اختزل احدهما الثقافة الى بنى تنظيمية وردها الآخر الى هيولى وجودية. إلا أن كلاً منهما يركز على بعد أساسي للثقافة، ولكن تعارضهما الصدّي يفكك إشكالية الثقافة. وإذا كان ينبغي ايجاد معنى لمدلول الثقافة، فإنه، حقاً، المعنى الذي يصل الإبهام الوجودي بالشكل المبنين.

---

(١) ـ ميشيل دوسيرتو: سطوة الكلام، باريس، ديكليه دوبروير، ١٩٦٨.

(٢) ـ الإنسان والمجتمع، العدد ٨، نيسان، حزيران ١٩٨٨ ص ٣١.



المنظومة الثقافية

ينبغي لنا، إذن، أن نواجه الثقافة كمنظومة تصل ـ تقيم علاقة ديالكتيكية ـ بين خبرة وجودية ومعرفة مكونة. ويدور الأمر حول منظومة لاتنفصم تسجل، فيها، المعرفة، المخزون الثقافي، وترمز بشكل لاتكون، معه، قابلة للتمثل إلا من جانب من في حوزتهم مجموعة القواعد، أعضاء ثقافة معينة (لغة ومنظومة إشارات ورموز غير لغوية). وتكون المعرفة، في الوقت نفسه، مرتبطة، تكوينياً، بباترونات ـ نماذج (أنماط) تسمح بتنظيم العلاقات الوجودية، العملية أو الخيالية وتقنيتها. وهكذا تكون العلاقة مع الخبرة ثنائية التمحور: فمن جهة أولى، تستخلص المنظومة الثقافية من الوجود الخبرة التي تسمح بالتمثل، وبالاختزان احتمالاً. وهي توفر، من جهة أخرى، للوجود الأطر والبنى التي ستؤمن، بفصلها بين العلمي والخيالي ويخلطها بينهما، السلوك الاجرائي أو المشاركة، الاستمتاع، النشوة.

وهذا التصور يسمح بفهم العلاقة: الإنسان ـ المجتمع ـ العالم التي تغذيها ثقافة ما وتعرفها من خلال وصلتين مستقطبتين ومحولتين، مجموعة القواعد والنمط، يشكل كل منهما منظومات فرعية داخل المنظومة (منظومات فرعية تظنها النظريات التجزيئية المنظومة بكاملها).

وفوق ذلك، يسمح هذا التصور بالإحاطة، بصورة متماسكة، بما كان مجدولاً، رسوبياً وفوضوياً، في التصورات الاتنوغرافية السوسيولوجية للثقافة: الشخصية (الأساسية أو غير الأساسية)، الحساسية، الأساطير والأفكار القوية، التحريمات والوصايا الخ . . .

وأخيراً، فإن لهذا التصور الفضل الكبير في كونه ممكن التطبيق على كل مدلولات الثقافة، منذ أشملها (الثقافة المقابلة للطبيعة) حتى أضيقها (الثقافة المثقفة). فالثقافة، حتى لو كانت ضيقة ومحدودة، تضم، في مجالها الخاص، قسماً من العلاقة: الإنسان ـ المجتمع ـ العالم. ومايفرق بين مدلولات الثقافة هو سعة المنظومة، اتساع المعرفة ومجال الخبرة الوجودية والمعايير والنماذج التي تقتطعها منها النظرة الانتروبولوجية أو الاتنوغرافية أو ذات الاتجاه الثقافي. وهكذا تشمل ثقافة الانتروبولوجيا الثقافية كل المعرفة، كل مجال الخبرة، كل القواعد وكل المعايير ـ النماذج في منظومة اجمالية تقابل المنظومة الغريزية أو الطبيعية. وبالمقابل، لاتحتوي الثقافة المثقفة إلا على معرفة الانسانيات، الآداب، والفنون، إلا على مجموعة قواعد مشذبة، منظومة من المعايير ـ النماذج تصب في الخيالي انصبابها في حسن التصرف.

بالطبع، فإن الثقافات لاتتمايز من حيث اتساع المجال فقط، بل، أيضاً، بمجموعة القواعد، بالتنوع اللامتناهي للنماذج، وبصورة أعمق بنماذج التوزع والاتصال بين الواقعي والخيالي والاسطوري والعملي.

ولنضف الى ذلك ملاحظتين أساسيتين:

آ ـ نحن نتصور الثقافة كمنظومة مستقلبة أي تؤمن المبادلات (المتنوعة والمتمايزة بموجب الثقافات) بين الأفراد، بين الفرد والمجتمع، بين المجتمع والكون الخ . . .

ب ـ هذه المنظومة يجب ان تنمفصل على المنظومة الإجتماعية في جملتها. ويمكن تصور المنظومة الإجتماعية كمنظومة ثقافية تقابل المنظومة الطبيعية: ويمكن، كذلك، تصور الثقافة كواقع اقتصادي، اجتماعي، ايديولوجي الخ. . وربطها، علي هذا النحو، بالأبعاد الإجتماعية الأخرى. فنحن نرى، في الوقت نفسه، أن الثقافة ليست بنية فوقية، ولابنية تحتية، بل انها الدارة الاستقلابية التي تصل البنية التحتية بالبنية الفوقية.

والتزود بهذا التصور للثقافة هو الذي سوف يمكننا من محاولة للتحليل الثقافي البدائي والضروري والأولي لمجتمعنا. فخلافاً للمجتمعات القديمة التي ينشىء، فيها، السحر، الدين وحدة ثقافية، توفيقية للمعارف والخبرات (وحيث ربما أمكن استخلاص شخصية أساسية)، تشهد المجتمعات التاريخية، ومجتمعنا بشكل فريد، تراصف المنظومات الثقافية وتداخلها، حتى في داخل الفرد نفسه. ومجتمعنا متعدد الثقافات. فهناك ثقافة الانسانيات، مرضعة الثقافة المثقفة، والثقافة القومية التي تغذي التماهي مع الأمة وتشيد به، والثقافات الدينية والثقافات السياسية، والثقافة الجماهيرية. وفضلاً عن ذلك، فإن تيارات متنازعة تعبر كلاً من هذه الثقافات. وقد لاحظ لينين، بصواب كبير أن: «هناك ثقافتين في كل ثقافة قومية». وسوف نرى أن هناك ثنائية عميقة في الثقافة المثقفة كما في الثقافة الجماهيرية. . وهكذا، فإن الثقافة في مجتمعنا هي المنظومة التنافذية ـ التنازعية لثقافات متعددة، كل واحدة منها غير متجانسة.

الثقافة المثقفة

ينبغي علينا، الآن، أن نواجه، التنينين اللذين يسدان مدخل المسائل: الثقافة المثقفة والثقافة الجماهيرية.

لقد كانت الثقافة المثقفة، دائماً، ثانية، ثانوية وأساسية، معاً، في تاريخ مجتمعنا. إنها ثانية بالمعنى الذي يجعلها التسلسل الثقافي، ضمنه، تأتي بعد الثقافة الدينية أو القومية، وثانوية بمعنى أنها ثقافة معاشة على

الصعيد الجمالي وغير حاملة لحقائق أمرية كحقائق الإيمان أو العلم. والواقع هو أن الثقافة المثقفة تبدو كما لو كانت الزينة والترياق والقناع في المجتمع الارستقراطي، البورجوازي، المبادر، التقني، المحارب، ومع ذلك، فهي، في الوقت نفسه، أساسية: فهذه الثقافة هي التي تعطى، في الثانويات، لأبناء الطبقات المسيطرة والتي يراد، بعد الآن، نشرها كما لو كان ينبغي أن تكون لها وظيفة ما سرية ورائعة في أكثر أجزاء الشخصية حميمية.

وتؤلف الثقافة المثقفة منظومة سنحاول استخلاص سماتها المميزة.

إن المعرفة التي تكونها هي معرفة الانسانيات ذات الجذور الاغريقية - اللاتينية، وهي ذات طابع أدبي - فني. وهذه المعرفة دنيوية - علمانية: ويمكنها أن تكمل المعرفة الدينية بمعارف دنيوية أو أن تصبح أساساً للعلمانية باحلالها الإنسانيات محل اللاهوت. وهذه الإنسانيات تشكل، فعلاً، معرفة انسانوية (معنية، قبل كل شيء، بمصير الإنسان في العالم)، مستنبتاً للإنسانيات المتنوعة. وإذا كانت المعرفة الإغريقية - اللاتينية تقع، تدريجياً، في غياهب الإهمال، فإنها مبدلة بمعرفة بحثية، شبه فلسفة وشبه علمية، معاً، ولكنها غير متخصصة، أي أنها تأخذ على عاتقها، كمعرفة الإنسانيات القديمة، توفير الثقافة العامة لـ «انسان شريف».

والشيفرة المكونة لهذه المعرفة من طبيعة معرفية وجمالية معاً. فامتلاك المرء لانسانياته ليس، فقط، معرفة ماقاله مونتين أو باسكال أو لاروشفوكو الخ... حول الطبيعية البشرية: بل هو، أيضاً، تقويم فن القول لديهم والقدرة على التعبير عن الذات وفق قواعد لغة أدبية مماثلة للغة السوية ومختلفة عنها بشكل بارع. وهكذا، فإن امتلاك القواعد الجمالية - المعرفية يعطي أساساً مزدوجاً وبارعاً للنخبوية (الباطنية والارستقراطية) متفاوت الحجم، متفاوت التهذيب، متفاوت الانغلاق هو خاصة الثقافة المثقفة. والطابع الجمالي لمجموعة القواعد يسمح بربط امتلاكها بذوق مالكها وصفته الشخصية. والاستعمال الاحتكاري يبدو للمستفيدين من الانتلجنسيا أو الطبقات العليا موهبة شخصية وليس امتيازاً سوسيولوجياً.

وتتراكب نماذج هذه الثقافة لتشكل الصورة المثالية للإنسان المثقف التي تنتقل من الإطار الارستقراطي الى إطار الفردية البورجوازية. ولايدور الأمر، فقط، حول مخططات ذوق جمالية ولاحول مخططات معرفية انسانوية، بل حول نماذج ثقافية، بأكمل معاني المصطلح، تحدد وتوجه تشكل الادراكات والعواطف - ولاسيما الحب - وبنيتها والتعبير عنها. وفي الوقت نفسه تؤمن هذه الثقافة المثقفة صياغة جمالية عميقة للحياة وترتبها. فهي تعمل على الانفتاح على مسرات التحليل - الاستمتاع في العلاقة المعاشة مع الآخرين ومع العالم، وتؤكد أن العلاقة مع الجميل حقيقة عميقة للحياة، والعمل الفني مستودع لكل مايتفتح مقدساً في الدين، على صورة جنينية ورسوبية.

وهكذا، فإن الثقافة المثقفة ثقافة بكل معاني الكلمة بالمعنى الذي تجري، ضمنه، ديالكتيكية اتصالية، مبنينة وموجهة بين معرفة وإسهام في العالم. ولكنها محدودة بالمجال الإجتماعي لانتشارها المقصور على نخبة - كما هي محدودة بدورها الجزئي لدى هذه النخبة التي يخضع أعضاؤها، في الواقع، منذ أن يدور الأمر حول مصالحهم أو أهوائهم، لتحريضات ثقافية أو دوافعية أخرى. فالكاتب المرهف يعود ليصبح «عرنجياً» أو سواقاً لدى أدنى مخاصمة مع ناقد أو مع زوجته.

وتبدو الثقافة المثقفة نوعاً من ثقافة عليا مصفاة، أكثر نسغ يمكن أن ينتجه المجتمع رهافة. ومن هنا جاءت، حتى الأزمات الأخيرة، رفعة شأنها في نظر مالكيها كما في نظر المحرومين منها. فهي تبدو، فعلاً، كما لو كانت تضم، في الوقت نفسه، عمومية انسانية (حقيقة عليا حول الإنسان في العالم)[1] ورهافة أساسية (بطبيعتها الفنية الأدبية) وتضم بذلك بالذات الروحانية التي هي قناع حضارة للقوة والسلطة والثروة وانعدامها وزينتها وحاجتها.

---

(١) - كانت تؤلف في نظر «الإنسان الشريف»، في انسانيتها التي تجمع كل المعرفة وتركبها، ثقافة انتروبولوجية - كونية حقيقية كانت تحمل الحقائق الانطولوجية والمعيارية حول الطبيعة الإنسانية والتساؤلات الضرورية والكافية حول طبيعة العالم.

ورفعة الشأن هذه هي، في الوقت نفسه، علة النخبوية المتطرفة في الثقافة المثقفة ومعلولها. فيلزم تعلم متفاوت الطول وصفات متفاوتة البراعة من أجل امتلاك قواعدها التي يحتفظ بأسمى خفاياها لفقهاء المثقفين أو لعباقرة التعبير فقط. وهكذا نرى بوضوح كبير: ١ - تمييزاً اجمالياً وفظاً يقابل المثقفين بالبرابرة (البلداء، الأغبياء، غير المستنيرين، البوابين الخ . . .) الذين يحرم عليها دخول الجنات الثقافية. ٢ - تسلسلا متصلاً داخل الثقافة، منذ أدنى الدرجات حتى أعلاها التي تحافظ على هامش تفوقها بتجديد مستمر للمنطقة الباطنية من مجموعة القواعد (مع الطليعة، الفن الحي، الثقافة الحية الخ . .). انها، تقريباً، السيرورات نفسها الموجودة في الأزياء حيث تحتفظ النخبة، في تجديد الأشكال، بسبق بضعة أشهر على الشراذم التي ستتمثل الأشكال الجديدة في البرهة التي تكون النخبة قد تبنت، فيها، أشكالاً أخرى. وفضلاً عن ذلك، فإن عبادة الأصالة والفرادة (الضامرة، بشكل خاص، في الرسم حيث تساوي الأصلية، بين لوحتين متماثلتين، ثروة في حين تساوي النسخة سعر شيء مصنوع) تتيح لنخبة محدودة تملك الأشياء الأصيلة ومعاشرة الفنانين.

والحقيقة أن هناك نخبويتين تتنازعان الثقافة المثقفة وتتقاسمانها: نخبوية الانتلجنسيا الابداعية - النقدية (التي تخلق القيم والتسلسلات) ونخبوية الطبقات المتميزة التي تتملك الثروة الثقافية.

والعلاقة بين النخبويتين متناقضة جداً. فلا تتملك النخبوية البورجوازية، من خلال الثقافة، روحانية فقط، بل تتملك، أيضاً، ارستقراطية بالمعنى الذي تتولى، ضمنه، وظيفة الأمراء أو النبلاء باستعمارها الثقافة رعائياً. وبالمقابل، لاتحمل البورجوازية الى الثقافة الأساس الفردي الذي سيسمح بالإعجاب بالمواهب الأصيلة وثقافة العبقرية فقط، بل تحمل اليها، أيضاً، الأساس الاقتصادي الذي يماهي بين القيمة والندرة.

إن النخبوية البورجوازية تستعمر المؤسسة الثقافية، ولاحاجة لإجراء تحريات عملاقة في الحفلات الموسيقية والمتاحف ومعارض اللوحات لنتبين

أن الطبقات الشعبية غائبة عنها. والاستعمار الثقافي يتم، بديهياً، بتمثل الشيفرة التي يغدو امتلاكها اختياراً وخطراً اجتماعياً. فبما أن كون المرء مثقفاً يعني انتماءه الى النخبة، فإن الطبقات العليا المطاردة من جانب الطبقات الصاعدة التي تعد الثقافة علامة على الارتفاع الإجتماعي تحمي نخبويتها حتى آخر حصون التفاخر والزي.

وبعد، فلا يمكن اختزال الثقافة المثقفة الى التملك النخبوي لمجموعة قواعد فقط. فهناك، في نواة الثقافة المثقفة، الانتلجنسيا التي تطالب بملكية الثقافة لأنها تؤمن ابداعيتها.

الانتلجنسيا

مدلول الانتلجنسيا لم ينظر كثيراً هو نفسه، إنه منطقة رمال سوسيولوجية متحركة. وهو أمر مفهوم: فالانتلجنسيا طبقة (؟) اجتماعية ملتبسة التباساً خاصاً. والذين يصفونها بالأصل الاجتماعي لاعضائها يجردونها من كل تحديد يأتيها من تجربتها الخاصة وينسون أن عابر الحدود يعرف بقطيعته مع طبقته الأصلية بقدر مايعرف بالصلة التي تربطه بها.

والانتلجنسيا مرتبطة، في جذورها، بالطبقات البورجوازية، ولكن جزءاً من الانتلجنسيا يمكن، حقاً، أن يعارض طبقته الأصلية، بل أن يحاربها، وأن يسعى الى تجذر جديد في مبدأ مجتمع جديد لاطبقات فيه يزيد في خدمته له كون هذا المجتمع سيحرره. ويمكن، بعد ماقلناه، أن نفهم فهماً أفضل مسألة اقتلاع الجذور - التجذر لدى الانتلجنسيا بتأملنا تجربتها وممارستها وانتاجها الخاصة: إنها الطبقة التي لاتقتصر، في المجتمعات الحديثة، على انتاج الثقافة المثقفة وصيانتها وتجديدها، بل تنتج وتصون وتجدد، أيضاً، الايديولوجيات الدينية والقومية والإجتماعية، أي شطراً هاماً من الثقافات الأخرى. وهي، بهذه الصفة، مغتربة ومستقلة ومترددة، معاً، بالقياس مع الطبقات الإجتماعية الأخرى. والثقافة المثقفة، وهي، بالنسبة للطبقات العليا، زينة وترف وترويح، هي، بالنسبة للانتلجنسيا،

جوهرها وتجربتها. ومن هنا ينشأ مصدر لاتفاق وتسوية وسوء تفاهم أو نزاع في الوقت نفسه. وسوف نرى ان الانتلجنسيا تبحث، عندما سيندلع النزاع، لدى الشعب، لدى الثائرين والثورة، عن تابوت العهد الجديد الذي سيحرر الثقافة ويفتح عموميتها. والانتلجنسيا طبقة ترى نفسها متفوقة ثقافياً وتابعة اقتصادياً. فهي، وقد كانت تابعة للرعاية في العصر الارستقراطي-الملكي، متزايدة التبعية، اليوم، لمنظومة الانتاج الرأسمالي والتقني-البيروقراطي. فهناك تنافذ وصراع بين الابداع الذي يعود الى الفنانين والمؤلفين الخ.. والإنتاج (النشر، الصحافة، الشركات السينمائية، محطات الإذاعة والتلفزيون). والانتلجنسيا ليست سيدة وسائل انتاجها. فهناك، إذن، لديها، إمكانية مزدوجة للثورة ضد الطبقات المسيطرة التي تدجنها مع تملقها وتمثلها إياها في حين ترفض خمائرها، من جهة، وضد مالكي وسائل الإنتاج والنشر الثقافيين من جهة أخرى.

ولايقتصر افراز الثقافة الذي هو مهمة الانتلجنسيا الخاصة على إبداع الأعمال الفنية والانضاج الايديولوجي، أو بالأحرى، ان الانتلجنسيا تتابع، من خلال الأعمال الفنية والبحوث الايديولوجية، دوراً أصيلاً موروثاً عن دور السحرة وكبار الكهان ولكنه، في الوقت نفسه، مولود من نقد السحر والثقافة الدينية. فهي تفرز الثقافة بافرازها الخمائر الدينية أو الدينية الجديدة التي تربط الإنسان بالمجتمع والعالم، من جهة، والخمائر النقدية والعقلانية والريبية، بل العدمية التي تحت المنظومات* الدينية والأنظمة القائمة، بما فيها نظام العالم المزعوم، من جهة أخرى: فطبقة البدايات هذه ممزقة كما تشهد على ذلك التعارضات المألوفة بين مثقفي اليمين واليسار، بين المثقفين الكاثوليكيين والشيوعيين، بين فناني الفن للفن والفنانين الملتزمين الخ... ووحدة هذه الانقسامات والتمزقات هي البحث الانطولوجي الوجودي الذي يبدو بحثاً عن الجمال، أحياناً، وبحثاً عن الحقيقة أحياناً أخرى، على اعتبار الجمال أكثر بكثير من نعت لبعض الأشياء المتميزة، بحثاً عن سر

انطولوجي للتناغم والحقيقة. والانتلجنسيا ملتزمة التزاماً عميقاً، من خلال مهمتها السوسيولوجية، الكتابية، ببحث انتروبولوجي. والفنان والمفكر، والشاعر خاصة، مقودون، بصورة متزايدة، في هذا البحث في «الأعماق» الذي يعبر عن الحاجة الدينية أو تحت الدينية الى مجتمع معلمن جزئياً فقط، الى أن يستعيدوا خلفية قديمة ويتولوا أدوار السحرة وكشافي الينابيع والوسطاء الروحانيين والأنبياء.

وهكذا، فإن كان للثقافة وجه مسفسط جداً مرتبط بنخبويتها (البراعة في استعمال القواعد أو الشكلانية)، فإن لها، في الوقت نفسه، وجهاً آخر قديماً جداً مرتبطاً بالبحث عن الاتصال الوجودي بالحقائق الانتروبولوجية ـ الكونية العميقة.

أما فيما يتعلق بمجال «الثقافة المثقفة» الحقيقي، أي الأدب والفنون، فإن الإبداع يؤمن داخل الانتلجنسيا. فقط انخرطت الثقافة بتصميم، منذ نهاية العصر الكلاسيكي، في درب الإبداع الدائم. والإبداع ليس الحرية وفن التنويعات حول المعيار (معيار اللغة الشكلي، معيار النماذج الأصلية أو النماذج النمطية الخ..) فقط، وليس فرادة قول بالنسبة للغة فقط، بل هو علاقة بين القول واللغة مفككة للبنى ومعيدة لبنائها. فالإبداع يعني أن القول يفكك مجموعة القواعد ليعيد بناءها بصورة جديدة، وأن البلاغة لم تعد القاعدة التي تخضع لها الأعمال «العبقرية» بل القاعدة التي يقتلها ويبعثها ويجددها، دون انقطاع، تتابع الأعمال العبقرية. ومدلول العبقرية كاشف جداً هنا، لا باستناده الى السحر والقوى الغامضة فقط، بل بمعناه المبدع بصورة خارقة للطبيعة، الهية. ومن هنا يأتي المصير الغريب ـ المعترف به بوصفه شبه ضروري ـ للأعمال العبقرية: فهي ملعونة، في البداية، لأنها غير قابلة للفهم: وبالفعل، فإن آخر لوحات تورنز وآخر رباعيات بيتهوفن وأول الهامات رامبو رسائل لاتسمح مجموعة القواعد السابقة لها في الوجود بتفكيك الغازها. انها أقوال بثغرات لغوية عملاقة. وببطء، وبفضل

تفسيرات النقاد وتأملاتهم الصابرة يعاد الاتصال مع القواعد، مع اللغة. ولكن التحفة لاتندمج، منذ ذلك الحين، فقط، بل أنها تعدل مجموعة القواعد، تصبح بدورها، مبدأ ومصدراً. وهذا هو السبب الذي تبدو، من أجله، التحف الفنية الثورية، في البدء، شيئاً يشبه ضد الفن في نظر المعاصرين المستنكرين، ثم تصبح مصادر شرعية للفن. ويمكن، في الحد الأقصى، أن يقال أن كل عمل فني فن مضاد لأنه يفلت، في وجه جديد ما، من تقنين مجموعة القواعد.

وهكذا نرى الدور الأساسي، وليس الميتولوجي فقط (الأسطورة تنطبق على واقع كما هو الأمر غالباً)، للإبداع في الثقافة المثقفة: فهو يطورها بتعاقب «أعمال خالدة» يحتفظ بها في خلود ظاهر. ويسمح للإبداع بتأمين التكيف مع التاريخ، أي بأقلمة التجارب الجديدة بصورة مظفرة. وأخيراً، فإن اسطورة الإبداع تسمح بالتوفيق بين النخبوية المزدوجة، نخبوية الانتلجنسيا التي نرى عباقرتها المبدعين متوجين كأشباه آلهة، كأبطال اسطوريين، ونخبوية الطبقات العليا التي تبرر نفسها، ترقى الى النبل والروحانية برعايتها الأعمال الأصيلة وامتلاكها.

إن الحاجة الى الأصالة ـ أي الى الإبداع في كل الدرجات، من التجديد الصغير في الشكل حتى ظهور فنون جديدة ـ لم تعاكس في العالم التكنولوجي ـ البيروقراطي الحديث، بل تنامت. فوظيفة الثقافة المتزايدة هي افراز الأصالة التي تتزايد حيوية الحاجة اليها من جانب عالم محافظ ينزع، آلياً، الى العودة للوقوع في التكرار البيروقراطي. (ومن هنا تأتي عبادة الجديد الساذجة التي أصبحت المحافظة الجديدة).

وهكذا، فإن الثقافة المثقفة، حقاً، منظومة حسب المخطط الذي رسمناه في موضع آخر. إنها منظومة خاضعة لمبادىء توازن ـ اخلال بالتوازن تنزع، بطبيعتها الخاصة (بما فيها علاقتها النوعية بالمجتمع الحديث)، الى الاستمرار والتجدد. ويجب أن يجري تصور المنظومة بموجب مماثلة

بيولوجية: فهي في حاجة الى شبه انزيمات لتتجدد، والإبداع هو الذي يلعب هذا الدور الانزيمي. والأنزيم متضمن في المنظومة وضروري لها، ولكنه، في الوقت نفسه، يهددها. وفي الواقع، فإن الانزيم (الإبداع، الأصالة، الجديد الخ . .) يأتي، بشكل متزايد الوضوح بدءاً من القرن الثامن عشر، من حدود فوضوية أو هامشية بالنسبة للنظام الإجتماعي، ويقدم الإبداع، داخل الثقافة نفسها، طابع سلبية، بالمعنى الهيغلي أولاً، ثم بالمعنى الحرفي. فروسو والرومنطيقية هما اللذان تظهر، بدءاً منهما، الصلة بين الشعر واختلال التوازن، الجنون. وروسو وهولدرلن رمزان كبيران: وكذلك، فإن الإسهام الثائر للمراهقة، تلك المنطقة الحرام التي لم يتبلور ويتصلب، فيها، المجتمع الراشد، يندلع مع نوفاليس وشيلي ورامبو. وينبجس، مع روسو، متعلمون ذاتيون كمبدعين ثقافيين، ثم ينبجس، فيما بعد، الكتاب الامريكيون.

وليست الثقافة مجموعة قواعد فقط. فهي كلمة أو وجود، أو أن مجموعة القواعد، بالأحرى، هي، أيضاً، مايتيح للكلمة الاتصال بالوجود. وهكذا يمكن تصور المنظومة الثقافية من زاوية ثنائية أو تناقض مبدئي ينعكس على كل المستويات. وهذه الثنائية تستند الى الطبيعة المزدوجة لمجموعة القواعد التي يمكن امتلاكها وأن تصبح أداة مكانة ولكنها، أيضاً، بصورة شبه تقنية، وسيط العلاقة الوجودية، المشاركة، بل الافتتان. فمجموعة القواعد تملك سر الصيغ التعزيمية التي تصنع الحالة الثقافية الصرف أي استمتاعاً جمالياً ـ معرفياً ـ انتروبولوجياً.

وتنطلق الثنائية، كذلك، من التعايش المتكامل ـ المتنازع، فيما يتعلق بمجموعة القواعد، بين المبدعين ـ الشراح ـ معيدي الانتاج المحافظين (المؤلفين، النقاد) من جهة، والمرتفقين ـ الرعاة ـ المستهلكين المتميزين والمنتجين الرأسماليين أو الحكوميين. ومن هنا يأتي التناقض الثقافي نوعياً بين الهامشية والرسمية («الفنان» و «البورجوازي»، الطليعي والتافه) الذي هو التناقض بين الأنزيم (الفرد المعزول، المجموعة الصغيرة أو المدرسة الأدبية ـ الفنية، المبادر الخ . .) والمؤسسة، البنية الثقافية.

وهكذا يمكن أن نستقطب، من جانب، ظاهرة أقلية انزيية، مطورة، ثائرة هي ظاهرة العلاقة الوجودية، البحث عن الحقيقة، عن الوجود، عن الافتتان، وظاهرة السلبية والإبداع (وهما وجهان للظاهرة نفسها) أيضاً. ويمكن أن نستقطب، من جانب آخر، ظاهرة أغلبية، احصائية، مؤسساتية، تعمل، فيها، ضروب التملك، الاستعمال الإجتماعي لمجموعة القواعد (المكانة، المركز، الارستقراطية الخ..).

إن المنظومة الثقافية هي، على وجه الدقة، العلاقة الديالكتيكية بين هذين القطبين. إنها لاتعارض المبدعين بالمستهلكين، بل أن هناك، على العكس من ذلك، صلة بين المبدعين والمستهلكين «الحقيقيين» لأعمالهم، أولئك الذين يستمدون منها متعاً عميقة ويكافئون المبدعين بحبهم وإعجابهم. إنها تعمل داخل «الاستهلاك» والإبداع. فهناك، داخل الاستهلاك، تغاير، ان لم نقل تعارض، بين الذين تكون الثقافة، بالنسبة اليهم، تجربة والذين تكون، بالنسبة اليهم، حلية، بين المرأة البوفارية التي تود أن تعيش كما في القصص وتحاول ذلك وجامع القطع الأصلية، بين المراهق الذي يوقعه في الاضطراب اكتشاف أعمال تكشف له عن نفسه والراشد الذي يتذوق، دون أن يستطيع تعديل ذاته بعد ذلك الحين، إن لم يكن ذلك في الخيال خلال برهة قراءة.. وهناك، أيضاً، ثنائية، لدى الفنانين ليست هي، فقط، بين الأكاديميين والهامشيين، بل هي، أيضاً، بين البارعين الذين يمارسون فنهم في التلاعب بمجموعة القواعد بمنتهى المهارة والبركانيين الذين يفككون بنى القواعد ويجدون أنفسهم، في الحدود القصوى، خارج الفن.

وتؤلف هذه التعارضات، هذه التناقضات، الديالكتيكية الحية (والصائرة الى الموت يوماً) للثقافة المثقفة. وديناميكية الهامشية والرسمية، التفسخ والدمج، هي الديناميكية الإجتماعية ـ الثقافية.. (الحقيقية). فضد الفن يصبح فناً، والفن يصبح ضداً للفن. والجديد يصبح نموذجاً (مؤقتاً) خالداً سيمارس النقاد خبرتهم عليه، والكلمة تفرز لؤلؤتها الثمينة التي

سيودعها النقاد في خزانة الكنز. وتكون السيرورات المفككة للبنى، في مجرى هذه الديناميكية، سيرورات إعادة بنينة أيضاً، وينفذ تفكيك البنى - إعادة البنينة، بصورة مبهمة، الى الثورة والاسترداد. وهكذا تثور السينما والرسوم المتحركة، هذان الضدان للفن في أصلهما، بالفنون في البرهة نفسها التي تصبحان، فيها، وقد جرى استردادهما، الفن السابع والفن التاسع.

وبصورة أوسع، تصبح السلبية الثقافية (الفوضوية، الجنون، التعلم الذاتي، النقد الراديكالي) إيجابية، والمحافظة تحتاج الى الاندماج في اللامحافظة. بل أننا نرى أن التمرد يمكن أن يصبح لعبة تفاخر غير مؤذية، وأن التمزق الذي عاشه فان غوغ ورامبو وارتور يصبح تزيينياً. والاسترداد من أجل نزع الفتيل والإخفاء أو الدمج، هو، حقاً، سيرورة حيوية للمنظومة الثقافية. بل فلنقل: أن هناك استرداداً منذ أن تكون هناك منظومة. وهذا ماأحست به حركة أيار ٦٨ بصورة مهووسة وهيستيرية، ولكنها خارقة الوضوح حقاً. ولكن الاسترداد، وهو سيرورة حيوية للمنظومة، لايستنفذ طبيعة السيرورة ولايلغي التناقض الأساسي في المنظومة: فيبقى، في داخلها، إشعاع مبدع، سالب، وجودي، تناقض بين طاقة الثقافة وامتياز النخبة التي تكونها وتجترها. إن هناك صراعاً طبقياً كامناً، ومحتدماً أحياناً، بين الانتلجنسيا ومضطهديها / المعجبين بها الذين تقيم معهم علاقات ثقافية بصورة مبهمة.

وهناك تناقض، كذلك، بين «الأنوار» و «الظلمات»، بين «العقل» و«البداية»، يظهر، في برهة ما، كاستقطاب ثقافي ثنائي. فتصبح الثقافة كنز الأفكار الإنسانية - العقلانية الكبيرة التي وجدت أول ازدهار كبير لها في قرن الأنوار، من جهة، وهي تحتفظ، من جهة أخرى، بصلة شبه سحرية، أو بعد سحرية، مع العالم، وتغترف من الينابيع القديمة التي هي الحلم والإبهام والطفولة، وتبحث عن حقيقة انطولوجية غارقة أو مموهة تحت النسيج الصنعي للعالم الحديث. فهي تصبح، إذن، رأس العودة واللجوء الى «البداية» في البرهة نفسها التي تكون، فيها، الرأس الباحث عن التقدم.

والطابع الوظيفي واللاوظيفي للمنظومة (منظومة الثقافة المثقفة) غير قابلين، في نقطة ديالكتيكية معينة، للفصل بينهما: فالثقافة تستمد مصادر ارتياحها (الجمالي الفلسفي الخ.) من مصادر عدم ارتياح المجتمع (في الغيتو، لدى الفوضويين و «غير المتوازنين»).

وهكذا تتأرجح الثقافة المثقفة بين قطبين، بين مبدئين، أحدهما عامل على الدمج وتستولي عليه السوسيولوجيا الاحصائية، الاقتصاداتية الحالية، والآخر مفكك للبنى، أي خلاق، انزيمي لايتبين، حتى الآن، إلا من الأساطير حول الفن والعبقرية. ويمكن ترجيح هذا القطب أو ذاك بموجب الغرض وبموجب الزمان والمكان. ونحن نريد أن نشير، هنا، الى أنهما يؤلفان، معاً، المبدأ الديالكتيكي، لالتكوين الثقافة المثقفة فقط، بل ولتطورها أيضاً. وسوف نستطيع، بذلك، اكتشاف ماتجهله السياسات الثقافية المرحة، وهو: أن الديناميكية الإجتماعية ـ الثقافية تتجه نحو الأزمة الثقافية.

* * *

الفصل الخامس

الأزمة الثقافية

أزمة الثقافة المثقفة

كانت الثقافة الكلاسيكية لقرن لويس الرابع عشر تحتوي، في ذاتها، منذ ذلك الحين، تحت ظاهر وحدتها المنجزة، على الثنائية الخاصة بالثقافة المثقفة الحديثة. فعلى صعيد الفن، كانت عمارة الوحدات والقواعد تقدم عالماً منظماً ومسرحياً مثل فيرساي، ولكنه كان من الواضح، فعلاً، أن هذا الترتيب كان يحتبس سراديب الأهواء الهاذية والفوضوية. وكانت الانتلجنسيا مدجنة ومحمية، معاً، من جانب الملك الراعي، والوضع نفسه هو الذي كان يستعبد كلمة موليير ويحررها. كانت عناصر الدمج جلية، ولكن عناصر التفسيخ كانت كامنة وكانت تبدأ عملها في القرن الثامن عشر.

منذ ذلك الحين كان الانفجار. ففي الفن، انبجست العواطف وطغت الفوضى، وكانت تلك زوبعة الرومنطيقية: وانطلقت الانتلجنسيا الى غزو مطلبها الإجتماعي الأولي، سيادة الكلمة. ومن الكلمة الحرة المحررة، ولد نقد فولتير - ديدرو الراديكالي كما ولد عقد روسو الإجتماعي الجديد. وكان هذا، منذ ذلك الحين، الظهور الفعال للأنزيم الهامشي، الطرفي (المراهق، الهاذي) في قلب الإبداع الثقافي نفسه. وتكونت، منذ ذلك الحين وعلى طول القرن التاسع عشر، منظومة ديناميكية، منظومة تشكيل طليعة في حالة صراع ضد الأكاديمية ثم مفسخة للأكاديمية من أجل تكوين أكاديمية جديدة.

والعباقرة ـ الأنزيمات، في فترة أولى، وغالباً حتى موتهم، «ملعونون». ومن هذه الأضحية، وهي قربان بشري قبل مسيحي حقيقي، استمدت الثقافة تأثيراً خلاصياً ومجدداً، وأصبحت الضحية عبقرياً ـ الها تتوجه اليه، منذ ذلك الوقت، العبادة.

إلا أننا نشهد، منذ نهاية القرن التاسع عشر وفي النصف الأول من القرن العشرين، ظهور عناصر أزمة في قلب دوران المنظومة الديالكتيكي نفسه.

وهكذا بدأت أزمة «الجميل» مع الرومنطيقية. وهي تحفز المنظومة طالما كان «الجميل» مطروداً من جانب «قبيح» يصبح جميلاً جديداً، ولكنها تمسها وتخبطها انطلاقاً من البرهة التي تحل محل نموذج «الجميل» نماذج أخرى، كالصدق، و «البحث» اليوم. ولكن المنظومة تشهد على حيويتها باقتراحها هذه النماذج. وكذلك، فإن النقد الذي أضعفته خسارة الجميل الذي كان يتولى خبرته وكهانته يتدعم بأن يصبح ابولونيا ويرد الى العامي كهانه انطلاقاً من رؤوس غير قابلة للفهم. ولاتبدأ الأزمة، حقاً، إلا عندما لايعود هناك نموذج بديل، أي إلا عندما تتدفق الموجة الأولى التي لاتقدم، في ذاتها، نموذجاً مضاداً، الموجة الدادائية. وتبدأ أزمة الفن مع رامبو والسريالية. فيبدو الفن المتفوق على الحياة، في المملكة المسحورة والسحرية، فردوس الثقافة المثقفة، سطحياً وعابثاً. ويرجع الجمال والحياة نفسها على الفن حيث تعمل الطليعة السالبة وتيار الثقافة المضاد. وهكذا يجري البحث عن الاندهاش في الصدفة (السيريالية)، في اليومي الذي كان، من قبل، دنيئاً، في النتاج الثانوي للثقافة الجماهيرية (البوب ارت). ومن المؤكد أن سيرورات الاسترداد تعمل، هنا، أيضاً وتستخدم الأزمة لإعادة اخصاب المنظومة: فتصبح السينما الفن السابع والرسوم المتحركة الفن التاسع، ويتسع مدلول الفن، ويصبح الموضوع المضاد موضوعاً، كما يصبح الأدب المضاد أدباً.

إن العدوانيات التي تنصب على الجميل، على الفن الخ . . ، لاتهاجم الأكاديمية المتكاملة فقط . فبعضها ينصب، وبشكل صريح جداً أيضاً، لا على المنظومة الثقافية وحدها، بل على المنظومة الإجتماعية التي تعيش في حالة تنافذ معها. فنشهد ظهور أزمة الانتلجنسيا في علاقتها السوسيولوجية والانتروبولوجية : فتحس الانتلجنسيا ـ أو بالأحرى، جناحها الساخط ـ المتقدم ـ احساساً عميقاً باحباطها بالنسبة للمجتمع : فهي محرومة من المسؤوليات الكبيرة ومتزايدة التبعية في حين أنها هي التي تفرز الايديولوجية .

ومازالت الانتلجنسيا، في مجرى القرن العشرين، مرتبطة بالعلاقة الرعوية ومتزايدة الانخراط في تبعية جديدة : فاقتصاد الانتاج يضعها، مع نمو الصناعة الثقافية، تحت سيطرة المنتج الرأسمالي أو البيروقراطي. وهناك صراع بين الطموحات ذات الصيغة الديموقراطية التي تريد انتلجنسيا اليسار أن تنفتح، بها، على الثقافة للجميع والكاريكاتور الذي ترسمه لها الثقافة الجماهيرية في نظرها، صراع بين اتجاهاتها النخبوية ـ الارستقراطية وهذه الجمهرة نفسها. والفنان يحس بنفسه مهدداً، بصورة متنوعة، وفي الوقت نفسه، بالاستعمال البورجوازي للثقافة والإنتاج الرأسمالي وديموقراطية الثقافة وبيروقراطيتها. ويحس الفنان أو المثقف، بصورة أعمق أيضاً، بضروب عجز المجتمعات الحديثة، بالحركة الاهتزازية لعالم محمول نحو الفوضى. ولا تعود إرادة القطيعة تتوطد في هذه الهوامش التي كان يعيش، فيها، البوهيمي وتعيش فيها، الآن، مجتمعات مصغرة لاجئة أو منشقة فقط، بل تتوطد، أيضاً، في انتظار منظومة كلية أخرى، ثقافة مضادة جذرية تكون هي الثقافة الحقيقية، أو في البحث عن هذه المنظومة وتلك الثقافة .

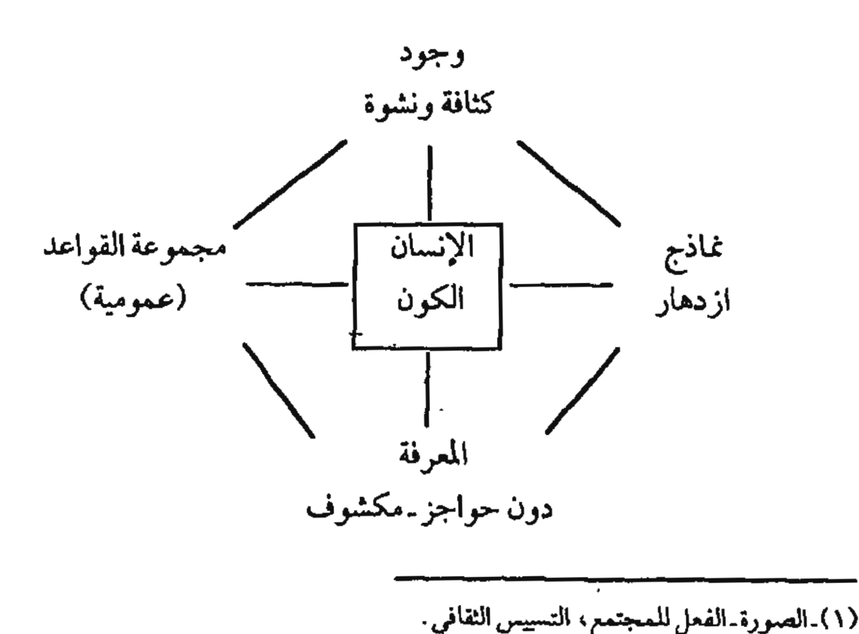
وبصورة موازية وملازمة كذلك، وضعت أسس الثقافة المثقفة الظاهرة العمومية موضع المساءلة . وكان ماركس أول من ميز ازدواجية الثقافة المثقفة التي تحمل في ذاتها، مع كونها ثقافة طبقية، عمومية امكانية . ومن أجل ذلك، تساءل، بصواب كبير، حول الاشعاع العمومي للثقافة الاغريقية

ووافق على امكان تفوق بالزاك، الملكي والكهنوتي، على التقدمي أوجين سو. وكان ماركس متفائلاً ثقافياً: فقد كان يرى أن المجتمع الطبقي يستطيع، على الرغم من كونه قائماً على الاستغلال البربري للإنسان، أن يولد ثقافة ذات قيمة عمومية. ويستعيد ولتر بنجامان هذه الازدواجية، ولكنه يستعيدها بصورة تشاؤمية: فما يراه هو البربرية المختبئة مع كونها حاضرة في الأشكال الرقيقة والمؤثرة للثقافة: «لاتوجد بينة ثقافية لاتكون، في الوقت نفسه، بينة على البربرية». و«التراث الثقافي» هو غنيمة المتصرين: «انه لايدين بوجوده لجهد كبار العباقرة الذين صنعوه فقط، بل، أيضاً، لعبودية معاصريهم الغفل». إن الستالينية تلحق بها تراث الماضي الثقافي ولكنها تلفظ ازدواجية الحاضر الثقافية. ولوكاكس يقدم للثقافة الكلاسيكية جواز مرور «الواقعية» ويلقي الى الوحش بأدب الأزمة، الأدب الحديث الذي يعبر، على وجه الدقة، عن أزمة الثقافة.

ومنذ أن تتضخم كل هذه الأزمات وتتوارد، تتفاقم ثنائية المنظومة الثقافية. فيتكون قطب نصفه «خارج» ونصفه «داخل» تعبر فيه، لفظة «المضاد» (الأدب) المضاد، القصة المضادة، المذكرات المضادة) تعبيراً جيداً جداً عن عدوانية متنازعة. وتتم خيانة مزدوجة للكتبة ليست هي السليمة حقاً التي كان يندد بها جوليان باندا الطيب، بل هي محاولة طعنة مدية لورانزية وهيراكيري ثقافية. فمن جهة أولى، يجري البحث في الثقافة الثورية (أو مايظن أنها كذلك) عن الينبوع المرشد للثقافة الحقيقية التي ستنجزها الثورة وحدها. ومن جهة أخرى، يجري الغوص في العالم البدئي، الفوضوي، غير المتمدن، عالم الدوافع والحلم والارتجال، بل وحتى عالم الثقافة الجماهيرية (بوب آرت).

وذاك هو الهجوم على الثقافة المثقفة، الهجوم الأرهب: فهو ينطلق من الداخل. والمعركة ضد بربرية الثقافة تمتزج بالمعركة من أجل ثقافة للبربرية (أي للقوى الأولية المطرودة من كلابات الثقافة المثقفة الحارة). وظهور القوى الوجودية يضع موضع المساءلة الانسانوية، أساس الانسانيات، أساس

الأسس. وساد والمسدس السريالي، ارتو، يقودان الهجوم مع الثوريين في وقت واحد. إنه الهجوم ضد الملكية والتملك البورجوازي، ضد الخطأ الانطولوجي لثقافة منفصلة عن الواقع الحقيقي والحياة الحقيقية. إنه لقاء مدهش (يعيشه كاتب هذه السطور، فضلاً عن ذلك، دائماً) بين كراهية الثقافة بالمعنى الذي تكون هذه الأخيرة، ضمنه، «معكوس الحياة» وحب الثقافة بالمعنى الذي لاتكون هذه الأخيرة، ضمنه، تصفية للحياة وتجسيداً لها فقط، بل تبدو، فيه، ممتلكة لقوة تغيير الحياة، حتى وان لم يكن ذلك إلا في الخيالي... ودراسة آ. فيلز تسمح لنا باستيعاب ماكان انفجارياً في المجتمع المضاد للمجموعات الهامشية الصغيرة، للموقفيين وجماعة الجاز الحر الخ..[1]». وأيار ٦٨ هو الذي تراكبت فيه، حقاً، كل الهجمات الثقافية-الثقافية المضادة، العدوانية الجمالية ضد الفن والعدوانية الأخلاقية ضد الثقافة. وهذه الثورة تتخذ وجهاً ايديولوجياً معروفاً جداً، من جهة، ووجهاً وجودياً لثورة ثقافية من جهة أخرى:



(١)-الصورة-الفعل للمجتمع، التسييس الثقافي.

ـ الوجه الايديولوجي، السطحي والدوغماتي يتشبث ويضيع في الشعبانية الجدانوفية لفن الحزب الذي يريد أن يكون في خدمة الشعب أو يعبر عن نفسه من خلال الصيغ الدعائية للفن المناضل.

ـ والوجه الوجودي حيث يزول الفن كجوهر منفصل عن المجتمع والفرد، حيث تزدهر حالة محظوظة، حيث يتراكب رفع القمع الداخلي مع تناغم فوضوي، ماوراء النظام والفوضى في فسحة الجامعات المحتلة المسحورة، هذا الوجه هو، بالدقة، وجه الثورة الثقافية. وتلك البرهة هي التي تنبثق، فيها، اسطورة ثقافة انتروبولوجية تكون مجموعة القواعد، فيها، عمومية يمكن ايصالها الى الجميع مباشرة وتحمى، فيها، المعرفة من تقسيمها قطاعات منفصلة (فلا تعود مصدر تقنيات، بل مصدر حقائق وجودية) وتجرد من اسطوريتها (فلا تعود بورجوازية بل عمومية) وتكون النماذج، فيها، نماذج تفتح فردي ـ جماعي وتؤمن الثقافة، اتصالاً كثيفاً ومنتشياً بالوجود.

وهكذا، فإن مساءلة الثقافة، المولودة من الأزمة الثقافية، والتي تضع الثقافة في حالة أزمة متنامية، تؤدي، منطقياً، الى استهداف ثقافة انتروبولوجية (لم تعد مقصورة على الفن، سطحياً، بل غدت متصلة بأعماق الوجود وبالعلاقة بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والعالم) يجب أن تصبح ثقافة الجميع. إنه التوق الى مجتمع انتروبولوجي ـ ثقافي تتبادل، فيه، الثقافة المضادة والثقافة الانكار وتتصالحان في النشوة، في وقت واحد. إنه تهديم الثقافة المثقفة، ولكنه تهديم من أجل إعادة بناء ثقافة انتروبولوجية. اجتماعية انطلاقاً من نسغها، انطلاقاً من الأنزيمات.. إنها الثورة الثقافية حقاً.

وبرهة الثورة الثقافية (أيار ٦٨) هي، فقط، برهة نشوة في سيرورة الأزمة ـ الاسترداد في الثقافة. وقد عدنا، منها، الى الأزمة المستوطنة والى الاسترداد الجديد.

ويجري الاسترداد بموجب الطبيعة الدارية للاحتدام ـ الكمون التي هي طبيعة العمل الانزيمي في الثقافة. وهو يتم، أيضاً، من خلال طابع دمج الجديد في الثقافة المثقفة، وهو طابع غدا، بعد الآن مؤسساتياً[1]: وضمن هذا المعنى، غدا دمج اللامحافظ حاجة حيوية للمحافظة. وفضلاً عن ذلك، فإن الثقافة المثقفة تقبل اشكالية الأزمة التي تصبح إحدى علامات اصالتها وتفوقها. وهي تستطيع استرداد التمرد والمساءلة كتعبير وفن. وطبيعة الثقافة المثقفة الجمالية ـ اللعبية التي تسمح، مبدئياً، باسترداد كل شيء تصبح سمة متزايدة المركزية على حساب انسانوية «الإنسانيات».

وفي الوقت نفسه، تنفصل الثقافة المثقفة عن الجزيرة المحافظة الأخيرة المنسحبة الى قلعة الأكاديميات التقليدية والتي مازالت تقاوم وهي تتلقى السخرية. إنها تمضي نحو تخوم الثقافة الجماهيرية البربرية سابقاً وتستعمرها، تثقفها: فتصبح سينما الفن مؤسسة ثقافية بنقدها وصالاتها المتخصصة الخ.. ويستعد القطاع الثالث في الإذاعة بانتظار أن يأخذ مكانه في التلفزيون.

وفضلاً عن ذلك، تتيح حيل جديدة للانتلجنسيا والمثقفين مقاومة الديمقراطية الثقافية التي تأخذ طريقها بواسطة التوسع في الدراسة الثانوية وانتشار وسائل الاتصال الجماهيرية. وبالفعل، فإن بلوغ الوضع البورجوازي الذي هو احدى سمات السيرورة الحالية يجري مع اكتساب أوليات الثقافة المثقفة. فلا تستطيع النخبة أن تتميز إلا بالإمعان في الرهافة، بل وإلا في البحث عن علامات رهافتها فيما لايستطيع العامي فهمه، داخل هذه الثقافة الريفية ـ العامية التي أتت على رفضها لتستطيع الوصول الى الثقافة البورجوازية ـ المدنية. وفي الوقت نفسه، تتبع الثقافة المثقفة أحد تياراتها العميقة الذي هو البحث عن «الأصل» من خلال الفنون «البدائية» الساذجة وبعد البدائية، بعد الساذجة، من خلال الأشياء البدائية الجديدة من الطراز الغرنويتشي ـ التروبيزي ـ الألماني المختلط. فهناك معادل فني للجينز والصدارات العتيقة والمخامل والصوانات القديمة التي تتميز بها، النخبة عن

---

(١) ـ هارولد روزنبرغ: تقليد الجديد، الترجمة الفرنسية، منشورات مينوى، ١٩٦٢.

الجمهور مع استمدادها من «الأصل» في وقت واحد. وترتفع حلقات الثقافة المثقفة العليا في الباطنية المرهفة الجديدة والبدائية الجديدة، في حين تبدأ المناطق المنخفضة لهذه الثقافة في التعرض للغزو. فالانتفاج والاستمتاع التفاخري بمجموعة قواعد سرية والأزياء التي تؤمن، في الوقت نفسه، التحويل الارستقراطي والتحويل الديمقراطي، تعطي النخبة، لبضعة أشهر، احتكار ماسوف يتخذ الصبغة الديمقراطية بموجب سيرورة متسلسلة. فالامتياز الثقافي لم يعد، بعد الآن، مرتبطاً بامتلاك مجموعة قواعد باطنية فقط، بل أصبح مرتبطاً، أيضاً، بالامتلاك الباطني لمجموعة قواعد في حالة تطور سريع.

وهكذا يمكن أن نرى منظومة جديدة للثقافة المثقفة يعاد تكوينها على صورة مماثلة للقديمة ومختلفة عنها معاً. كانت المنظومة القديمة تحافظ على تمييز قوي جداً بين الثقافة المثقفة والعالم (البربري، البليد) الخارجي مع تغذيتها، داخله، تسلسلا تنافسياً بالصراع بين الطليعة والاكاديمية وبفعل ضروب الانتفاج والأزياء. أما المنظومة الجديدة، فهي في حالة تنافذ مع البيئة الخارجية بنشرها مقولاتها خارج الفنون التقليدية، وبقبول ظهور البربري أو معاناته داخلها في الوقت نفسه. إلا أنها تنشيء تسلسلاً متعدد الطبقات تلعب، فيه، الانتفاجات والأزياء دوراً تمييز هاماً في الوقت نفسه. لقد كانت مجموعة القواعد الباطنية، في المنظومة القديمة، مستقرة نسبياً، كانت هناك عبادة الفريد ـ الأصيل، وكانت الثقافة تضفي روحانية تغطي بصورة موفقة، لدى مستعمليها، المادية البورجوازية. أما في المنظومات الجديدة، فمجموعة القواعد لم تعد ثابتة، بل تنزع الى أن تكون باطنية بالسر الذي يحيط بعدم ثباتها أكثر منها بضرورة تعلم طويل. ولاترتبط عبادة الجديد بالفريد، بل تمتد الي الجديد. والروحانية تترك مكانها للصدق.

فالثقافة المثقفة تبدو لنا، إذن، منظومة المثقفة تبدو لنا، إذن، منظومة معقدة، متناقضة، تطورية. وهي، تاريخياً، تتأرجح بين هذين القطبين: فهي اكتمال حضارة، من جهة، ومساءلة هذه الحضارة من الجهة الأخرى. وهي، في عصرنا، هذه وذاك، وهذه الازدواجية هي مايفزع الفكر كما يفزع العمل.

وهذا هو السبب الذي تكون مقاربات هذه الثقافة، من أجله، فقيرة، أي وحيدة الجانب، عاجزة عن تصور تعقيد المنظومة وازدواجياتها. لقد كانت التصورات القديمة تقوم على عمل العبقريات المبدعة الكبيرة ومؤلفاتها وتلح على الصفات الاستثنائية والمقدسة للثقافة. وكانت ترتدي، جملة، الصفات السحرية للثقافة، ولكن دون أن تفهمها. وكانت تحس إحساساً قوياً بأنه لايمكن فهم الثقافة بإهمال صفاتها الأنزيمية، ولكنها كانت تزيف هذه الأخيرة بدلاً من الاعتراف بها.

واتجاه السوسيولوجيات هو اقتراف الخطأ المعاكس واختزال الثقافة الى أبعادها الإجتماعية أو الى أحد أبعادها. الأولى تبيد الأنزيم أو تتجاهله، بل وتجهل، أحياناً، وجود المنظومة واستقلالها النسبي عندما لاترى في أعمال الثقافة سوى انعكاس لـ «رؤى العالم» الخاصة بالطبقات الإجتماعية. والأخرى لاترى من الثقافة سوى مجموعة القواعد، ومن مجموعة القواعد سوى المسائل المتصلة بامتلاكها.

إلا أنه إذا كانت رؤية جمود المنظومة ضرورية، فيجب، أيضاً، أن نرى حركيتها وتناقضاتها وقطبيتها الثنائية المتنازعة وديناميكيتها الإجتماعية ـ الثقافية. فلا ينبغي أن نتجاهل الانتلجنسيا، أي الفئة التي تفرز الثقافة، ولا دورها التاريخي ـ الإجتماعي النوعي، المستقل نسبياً والتابع المزدوج القيمة. ولاينبغي تجاهل الوجه الأنزيمي في الإبداع كما في الاكتساب الثقافي. ولاينبغي أن نهمل الواقعة القابلة للإهمال احصائياً ولكنها أساسية نظرياً، واقعة إمكان النفوذ الى مجموعة القواعد، كما يفعل ذاتيو التعلم الثقافيون، عن طريق الانفعال والاستمتاع.

وهنا تعود مسألة «الموهبة»، المسألة المزدوجة الميتولوجية. فهناك «الموهبة» التي ليست هي سوى القابلية المكتسبة في حلقة أسرية وتتموه الى نعمة شخصية. ولكن هناك، أيضاً، ماهو في حالة قطيعة مع البيئة الأسرية،

سواء أكان ذلك بـ «فقدان» الموهبة أم اكتساب تعلم ذاتي. ومن هنا المسألة المزدوجة: لماذا تكون أسرة «باخ» استثنائية، أي لماذا تكون «المواهب» الفنية أو الأدبية أو الفلسفية قليلة القابلية للنقل؟ ب - ما السبب في وجود أشخاص مثل جان جاك روسو وهويتمان، وبصورة أوسع النذور التي تنقل الى صفوف الانتلجنسيا هذا الشخص أو ذاك من أبناء الطبقات غير المثقفة؟.

الا تأتي ضروب النزوع المتحمسة الى الأفكار والأدب والفنون من فيض الإثارة النفسية - العاطفية المتولدة من مواقف صراعية تعاني مبكراً وتصعد مبكراً، أيضاً، في الإطار الأسري أو الإجتماعي؟ ألا ينبغي، إذ ذاك، القيام بمساءلة تحليلية، اجتماعية للأسرة التي تتناقص قوة تحول علاقات الابن - الأب، فيها، الى علاقة تماه والتي تبعد، فيها، العلاقات الأسرية، وقد أصبحت متزايدة الازدواجية في المجتمع المعاصر، عن الثقافة المثقفة الأبناء الذين تلقوا تربيتهم في هذه البيئة أو توجه نحو هذه الثقافة المثقفة أبناء آباء غير مثقفين؟

ولنستشهد بثلاثة متعلمين ذاتيين، عاملين ومهاجر، بائع جوال، رقوا، خارج المدرسة، بوسائلهم الخاصة، الى خبراتهم الخاصة بالثقافة واكتسبوا قابلية لمعالجة اللغة جعلت منهم كتاباً. إن لهذه الاستثناءات من القاعدة، لهذه الحالات المنحرفة، أهمية نظرية رئيسية لأنها، إذ تبين إمكانية النفوذ الى مجموعة القواعد دون التعلم الأسري أو المدرسي، تبرهن، بطريقتها، على الثنائية العميقة والجوهرية لاستعمالات مجموعة القواعد، وعلى ثنائية الثقافة التي تصعد نحو القمم الإجتماعية كقيمة مكانة ولكنها يجري تصورها وعيشها كقيمة وجودية في المناطق الهامشية للانتلجنسيا، وهي نفسها، طبقة هامشية يتوارد، فيها، الفوضويون وفاقدو الاتجاه والمترددون والمعذبون القادمون من طبقات عليا ووسطى في المجتمع. وامتياز الفتى «البورجوازي» هو أنه يستطيع أن يخون طبقته من أجل الثقافة، في حين أنه ليس لفوضوية الفتى الفلاح التي لاتجد مخرجاً ثقافياً من مخرج سوى الحزبية السياسية أو الدينية أو العصاب، الشقاء دون تصعيد.

إن حالات الأقلية التي يمكن الصعود، بواسطتها، من الوجود الى مجموعة القواعد، التي تكون الخبرة الهامشية، عن طريقها، مصدر فعالية أو مشاركة ثقافية، تفلت من المداخل الاحصائية التي تجهل كل ماهو خميرة في المجتمع، ولكنها تكشف لنا، هنا، عن الوجه الانزيمي للحياة الثقافية. ويمكن، فوق ذلك، أن يتساءل المرء عما إذا لم تكن هناك «موهبة» عمومية لايخنقها العوز الاقتصادي فقط، بل تخنقها، أيضاً، الحياة البورجوازية، الاستعمال البورجوازي للثقافة الذي يفرغها من كل حدة انزيمية. وبهذا المعنى، فإن موزار مقتول في المهد في بيئة الرؤساء المديرين العامين كما في المساكن المعتدلة الأجرة، وخاصة في الأكواخ. ولن يبقى، إذ ذاك، كفنانين، سوى الذين تلقوا تربيتهم في الصراع والنكبات ووجدوا في الثقافة وسيلة التعبير عن مسألتهم أو تصعيدها. ونحن نفهم الصلة بين الوجه الانزيمي للثقافة والصور المتعددة للهامشية أو الفوضوية (اليتامى، أبناء الأزواج المتنازعين أو المنفصلين، الهجناء الإجتماعيون-الثقافيون، أبناء المهاجرين الذين مايكادون يتكلمون الفرنسية، الشاذون أو المضطربون جنسياً). وهنا تظهر وظيفة الاسترداد لدى المدرسة الشبيه، على مستوى مختلف تماماً، بالاسترداد الثقافي: فالمدرسة تسترد قسماً من العناصر الانزيمية التي تتكون من الطبقات الهامشية والطبقات الشعبية من أجل اعدادها لمهن الانتلجنسيا أو الإدارة. والمنظومة علي درجة من المرونة كافية من أجل أن تصطفي، في الوقت نفسه، العامل المجتهد الكبير والفرد اللامع، ولكنها تبقى أكثر اصطفائية وطقوسية وشكلية من أجل تشكل البيئة الثقافية الحقيقية لكل المنحرفين. إن قسماً كبيراً من هؤلاء لايستطيع تحمل النظام المدرسي، وعندما لايرفض ويسحق يثقف نفسه بطريقة التعلم الذاتي الهامشية، بقراءات وتجارب شخصية.

وهكذا، فمن الضلال الخلط بين «الموهوب» الهامشي، غير المنتظم والمثقف بصورة واسعة، و «الوارث» الذي يفيد من الامتياز الاقتصادي، من

صلات والديه، ويرث استعمال المواد الثقافية وملكيتها. فنحن نجازف، إذ ذاك، بأن نضرب بلكاعة ـ أو بإفراط في البراعة ـ الخميرة النقدية للمجتمع الحديث وليس العمود البورجوازي لهذا المجتمع. ونجازف بتنمية الوجه التكنولوجي ـ البيروقراطي للمجتمع، وليس العمل للديمقراطية والمساواة.

ونحن معرضون، من وجهة نظر سياسية ثقافية، للوصول الى خطئين متناقضين:

ـ فإما أن تماهى الثقافة المثقفة مع وظيفتها البورجوازية ولا تملك أية قيمة خاصة بها ويجب أن ترفض في الوقت نفسه الذي يرفض، فيه، المجتمع البورجوازي. وهذا شيء مغلوط لأن الثقافة، كما رأينا، مزدوجة في وحدتها: فهي تفسخ الثقافة البورجوازية في الوقت نفسه الذي تحققها فيه، والثقافة المضادة ناشئة عن تيار أساسي للثقافة.

ـ وأما أن تكون الثقافة المثقفة سيدة على الرغم من أن البورجوازية استولت عليها دون وجه حق ومن أنه يجب ردها الى الشعب بكامله، والخطأ، ضمن هذا المعنى، ليس اعطاء الثقافة بعداً واحداً فقط، بل هو، أيضاً، عدم وضعها موضع المساءلة.

الثقافة الجماهيرية والتنمية الثقافية

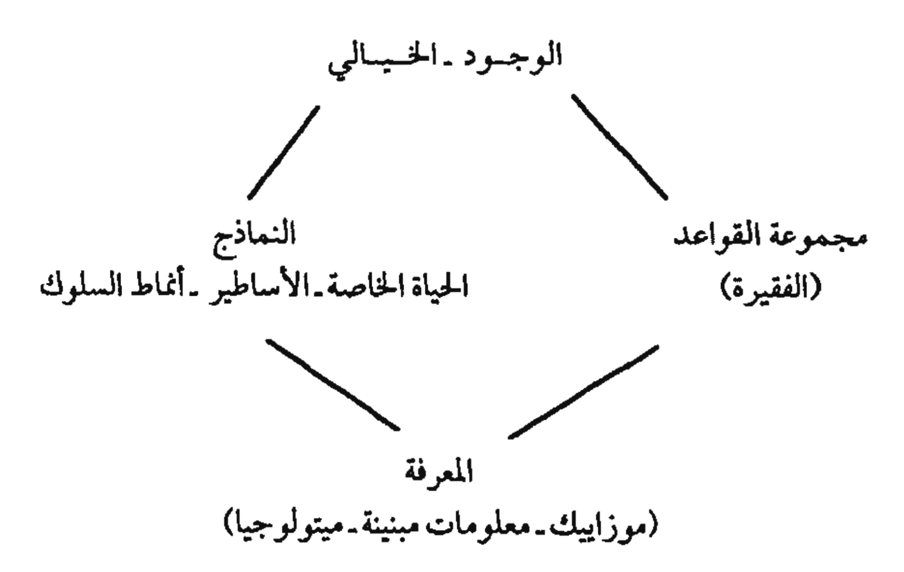
هل يكفي أن نقول أنها فقيرة؟ إن تشخيص الفقر هو، نفسه، قبل كل شيء، تشخيص فقير.

ان في الثقافة الجماهيرية التباساً هو أنها تتأرجح بين الثقافة المثقفة التي ربما كانت متحولة بائسة، مصاغة، في صيغة عامية وتجارية، من متحولاتها والثقافة بالمعنى الاتنوغرافي ـ السوسيولوجي.

وهي تشترك مع الثقافة المثقفة بالعلاقة الجمالية ـ المشهدية. فالثقافة الجماهيرية، كالثقافة المثقفة، تحتوي على شطر ميتولوجي ـ حلمي لايتبدى على صورة معتقد ديني أو عقيدة دينية، بل على صورة خيالات ومشاهد وتسليات.

وهذه السمة المشتركة تسمح، فعلياً، بالمبادلات: فينصب قسم من الثقافة المثقفة، في صيغة عامية أو خلاف ذلك، في الثقافة الجماهيرية، في حين تسترد الثقافة المثقفة وسائل تعبير طورتها الثقافة الجماهيرية (أفلام، الرسوم المتحركة) كفنون.

ولكن الذوق غير مرتب تسلسلياً داخل الثقافة الجماهيرية، والثقافة الجماهيرية، بشكل خاص، لاتعرف بالنسبة لنخبة متميزة، بل بالنسبة لجملة المجتمع مشتملة أيضاً، بهذه الواقعة، على تلك النخبة المتميزة: إنها ثقافة الفرد الخاص في المجتمع البورجوازي ـ التكنولوجي ـ الصناعي الحديث. وقد سبق أن أشرت، في الجزء الأول، الى أن الثقافة الجماهيرية ناجمة، في الوقت نفسه، عن اقتصاد السوق والنمو التكنولوجي والاتصال المتضاعف عن بعد، وأنها تكونت مع نمو شبه صناعة ثقافية. والمنظومة الثقافية المكونة على هذه الصورة تبدى سمات أصيلة بالنسبة للثقافة المثقفة بشكل خاص.



إن الثقافة التي تقوم عليها الثقافة الجماهيرية هي، بشكل ظاهر، «موزاييك» بموجب صيغة ابراهام مول، أي مكونة من تجمع من معلومات

غير مترابطة فيما بينها خلافاً لثقافة العصر الكلاسيكي المثقفة التي كانت مكونة من معرفة قليلة الوفرة، ولكن عناصرها كانت قوية الترابط فيما بينها. ولكننا نرى، إذا نظرنا الى الأمر عن كثب، إن هذه المعرفة منظمة، بصورة قبل بنيوية، بطريقة ميتولوجية (التعاقب اللامتناهي للوقائع المنوعة، مثلاً، ينتظم بموجب المحرمات الكبرى والانتماءات الخيالية الكبرى). ومجموعة القواعد فقيرة لأن الأمر يدور، بالنسبة للصناعة الثقافية، حول التواصل مع أوسع جمهور ممكن. والنماذج تصوغ مثل الحياة الخاصة العليا وتوجه نحو المتنفس الخيالي الدوافع العدوانية ـ المغامرة المحرمة في الحياة الواقعية. والعلاقة الوجودية واقعة تحت علامة السعادة، والحب، الرخاء، اللذة، المكانة.

ويمكن، ضمن هذا المعنى، تصور الثقافة الجماهيرية كوجه رئيسي لاتساع الثقافة البورجوازية المدنية وديمقراطيتها وأنها، فوق ذلك، غمت في تدمير الثقافات الفردية ـ العامية وعن طريقه.

وهنا نصل الى مسألة التنمية الثقافية. فإذا كانت هذه التنمية ترمي الى توسيع قطاع نفوذ الثقافة المثقفة كمياً، فإن ذلك يقلص، بشكل غريب، السياسة والتنمية الثقافيتين ويقتضي فعالية رقابة، نوعاً من الجدانوفية الانسانوية الرخوة التي تلمح اليها صيغة «الليبرالية الكيفية». وان ذلك يحافظ على عقيدة الخلاص الثقافي المثلومة، مع ذلك، حقاً، والمهاجمة من الداخل.

إلا أن صعيداً آخر هو الذي ينبغي أن ينتقد، عليه، موضوع التنمية الثقافية (قبل تبنيه..). ولقد أصبحت الثقافة، في المنظومة البيروقراطية ـ الحكومية الجديدة، مع حقنة من الشعبانية الدومازدرية، انتاجاً يتقدم، كضروب الإنتاج التقنية ـ الاقتصادية، بفضل الاعتمادات والتجهيزات والتشييدات. اعتمادات... بيوت للثقافة.. تجهيزات اجتماعية ـ ثقافية.. تلك هي الترياقات الجديدة التي تسمح بالتهرب من كل فحص عميق لمسألة مخيفة في إبهامها وازدواجيتها.

ومن المؤكد أن الثقافة لاتستطيع الإفلات، كلياً، من التحديدات التكنولوجية ـ البيروقراطية للعصر كما لاتستطيع الإفلات من التحديدات الاقتصادية. ولكن، كما أن الوجه ضد ـ الاقتصادي للثقافة أهم من وجهها الاقتصادي، من الناحية الثقافية، كذلك فإن الثقافة تعرف نفسها بوصفها ترياقاً للحضارة التكنولوجية ـ البيروقراطية أكثر منها نتاجاً طبيعياً لهذه الحضارة. فالتنافذ الذي يتكون، اليوم، بين الثقافة والصديقة ـ العدوة الحامية ـ الخانقة التي تجعلها تعيش وتخنقها: دولة الرعاية، الهيئات الرسمية الكبرى، هذا التنافذ هو، إذن، تنافذ طفيلي ـ صراعي.

إن دولة الرعاية والطبقات التكنوقراطية الحاكمة تحتاج، اليوم، الى أن تتصور، في برامجها للتنمية المادية، تنمية معطرة بالروحانية، هي تنمية الثقافة. ولكن، هل نستطيع، من أجل ذلك، أن نتصور، مع وجود الاستثمارات المناسبة، معدلاً سنوياً للنمو الثقافي؟ إن سعة هذه البلاهة تفتح لنا، هي بالذات، الأبواب واسعة أمام المسائل الأساسية: ماهي التنمية الثقافية طالما نحن لم نصرح بما هي عليه الثقافة، أي طالما لم نفحص كل المسائل التي اجتزناها والتي تجعلنا نصطدم بتناقض الثقافة المثقفة وأزمتها؟ ماهي التنمية الفنية؟ الأدبية؟ الفلسفية؟ هل خلفاء كانت وماركس ورامبو وشابلن، بالضرورة، أفضل منهم؟ إننا نكتشف، دون مشقة، أن التطور الثقافي ليس تطور تقدم متصل (في ميدان الكيف، الفني أو العقلي)، ولكنه تطور صيرورة مصدومة، بقفزات وانقطاعات ورجعات. إن هناك ديالكتيكية متقدمة ـ ناكصة بين كبار المبدعين والورثة الذين يخلفونهم والذين يتمثلون عملهم فيختزلونه، يبسطونه، يجعلونه وحيد البعد الخ. ذلك أن نمو الثقافة مرتبط بنمو ظهور الفعالية وتفتحها أو خنق الأنزيمات وأن تنمية بنية تحتية مؤسسية غير كافية.

ونصل، من جديد، الى التباس كلمة «ثقافة»، الى المسائل التي تطرحها الثقافة المثقفة والثقافة الجماهيرية، مع ضرورة تصور مايمكن أن يعنيه

مصطلح «التنمية الثقافية» وتبين ماإذا كان هناك معنى ما خارج تنمية متعددة الأبعاد للكائن البشري، وهي أعم مسألة لكل فلسفة وكل سياسة.

التشخيص الثقافي

لاتكفي محاولة توضيح مدلول الثقافة والثقافة المثقفة والثقافة الجماهيرية لنستطيع إرساء مبادىء سياسية ثقافية، بل يجب، أيضاً، اجراء تحليل ثقافي، أي تشخيص الوضع الثقافي في مجتمعنا وفهم النمط السوسيولوجي لعمل كل منظومة ثقافية.

والتشخيص سيكون، هنا، مبشراً جداً، وهو لن يكون بانورامياً، بل مركزاً على بضع ظواهر ملحوظة.

أزمة للإنسانيات

لقد أشرنا، قبل قليل، الى أن أزمة الإنسانيات تحكم كل سياسة ثقافية. إن معظم السياسات الثقافية تجهل (تريد أن تجهل) هذه الأزمة التي تضع موضع الشك امكانية كل سياسة ثقافية، أي أساسها.

وتقع أزمة الانسانيات، أولاً، على مستوى المعرفة: فرجحان الإعلام على العرفان ورجحان العرفان على الفكر أفسد المعرفة. وقد أسهمت العلوم إسهاماً قوياً في هذا الإفساد بتخصيصها المعرفة الى الحد الأقصى، أي بتقسيمها الى قطاعات. ولم يستطع العلم إثارة معرفة على انقاض المعرفة القديمة الإنسانية ـ البحثية ـ الأدبية، بل ركاماً من المعارف الإجرائية. وفي الوقت نفسه، كانت ضروب تقدم المعرفة العلمية عاملة على التفكيك· فقد فكت الكائن عن العالم والكائن عن الإنسان الذي كانت تقوم عليه كل الحقائق. فالعلم ينسف، بطابعه المنشىء للعلاقة والعلاقي ـ النسبي، نسفاً عميقاً أسس الإنسانيات نفسها. وأخيراً، فإن العلم ينمي، في الواقع، بتنميته الموضوعية، ثنائية مستمرة بين الذاتي (الإنسان الذات الذي يحس بنفسه يعيش ويفعل ويفكر) والموضوعي (العالم الملاحظ والمعالج). والعلم يرغم الإنسان، بفعل تأثير عكسي، في الوقت نفسه الذي يعزله، فيه،

ويفسخه، على التماس ملاذات سحرية أو دينية ليستمر في الإيمان، وفي العيش بطريقة أخرى خلاف قوة الإندفاع والعادة. وهكذا، فإذا كانت العلوم تفسخ، فعلاً، الإنسانيات القديمة والإنسانوية، الصريحة أو الضمنية، التي تؤسسها، فإنها تفشل، كلياً، في تكوين انسانيات جديدة. وليست الدعوة الى المعرفة المتعددة الفروع سوى تعويض ضعيف جداً عن أزمة الإنسانيات وليس عن أزمة التعليم فقط. فالمسألة الأساسية بالنسبة لكل سياسة للثقافة هي، إذن، مسألة تكوين انسانيات جديدة. ونفهم أن يهرب كل شخص أمام هذه المسألة العملاقة وأن يفضل الحديث عن شيء آخر.

لقد وصلنا، على الأقل، الى مايلي: لايمكن الهرب من أزمة الإنسانيات، ومقدمات سياسة ثقافية هي مواجهة هذه الأزمة وإن لم يكن ذلك إلا بالفكر. إن هذه الأزمة تمزق، فعلاً، الثقافة المثقفة، كما سبق لنا القول، وهي تفسخ الفن وتهاجم مدلول الثقافة نفسه. وهي تزدهر، من قبل أيضاً، في الثقافة الجماهيرية وتعبر، فوق ذلك، في العمق، كل مجتمعنا.

الدعوة البدائية الجديدة

وفضلاً عن ذلك، فإن موضوع العودة الي الطبيعة الذي ظهر مع روسو رداً على مجتمع مدني - صنعي عاد الى الانطلاق كتيار معاكس سببه التيار الذي لم يعد ممدناً - مبرجزاً فقط، بل أصبح، أيضاً، تكنولوجيا - بيروقراطياً. أن حركة عملاقة للبحث عن الأصل، أي عن المبادىء الأساسية الحقيقية، تنتشر مشتملة على ألف متغيرة من متغيرات العودة الرمزية - الواقعية الى الطبيعة (إجازات، عطل اسبوعية، منتجات طبيعية، حياة ريفية، أشياء حرفية). ويمتزج هذا التيار بتيار التنمية التقنية، يناقضه، يثنيه ويسبب، دون شك، أيضاً، موجة صدمة، انفجاراً ثقافياً يهز كل حضارتنا.

التناوب الثقافي

إن الانقسام بين التقنية والأصل يحدد نوعاً من الثنائية يقع، فيها، النمو الجديد للحياة البورجوازية. إنها التعارض بين حياة العمل الخاضعة

للتقنية والتحديد العمراني وحياة الاسترخاء ـ الترويح ـ العطلة الموضوعة تحت علامة «الأصل» مع تفتح فردي وجماعي معاً. والواقع هو أن الأمر يدور حول تناوب ثلاثي ينمو قائماً على ثلاثة أقطاب للحياة: القطب الأول هو العمل الخاضع، فيما يتعلق بالغالبية، للتجزئة المفرطة والتعقيل والتحويل التكنولوجي ـ البيروقراطي والانضباط التعسفي والإنهاك الجسدي أو العقلي حتى بالنسبة لمن يفيدون من مزايا الامرة (المديرين الخ. .). والقطب الثاني هو الشقة أو الجناح، ملاذ الفرد الخاص، الزوجين، الذي يغلق في وجه عدوان العالم الخارجي وتسد ثغراته ويقام فيه الرخاء، ولكنه يفتح، واسعاً، أمام العالم عن طريق التلفزيون الذي تنزع شاشته فتيل الحروب وأهوال العالم، بل وتفعل أفضل من ذلك: تحولها الى مشهد. والقطب الثالث هو قطب عطل الاسبوع (للذين تتوفر لهم امكانية محل إقامة ثانوي) والإجازات حيث ينشأ، مؤقتاً، عهد طوباوية مشخصة: تمثيل حياة ريفية ـ بدائية في عطل الاسبوع، وتمثيل حياة جماعية مع أصدقاء وتفتح للحياة الشخصية في المزارع ذات الأعمدة الظاهرة مع حفلات الشواء وصالات الاستحمام. والإجازات، على وجه الخصوص، هي التي تتخذ وجه طوباوية مشخصة، تحقق، في مجتمع مؤقت، كقرى إجازات نادي البحر المتوسط، قيم الحرية والتواصل المخنوقة في الحياة اليومية.

الانبعاث الجماعي

ينبثق، مع نادي البحر المتوسط، على مستوى التنظيم الرأسمالي الجديد للترويح، نوع من شيوعية ثقافية (تفتح الفردية في الجماعة، في مجتمع دون تسلسل طبقي، أخوي ـ ممارس للمساواة يفلت من طغيان المال). وتقوم هذه الطوباوية الإجازية متناوبة مع حياة خاضعة خضوعاً وثيقاً للتحديدات التقنية ـ البورجوازية. وإذا قابلنا هذه العلامة على انبعاث حاجة شيوعية بعلامات أخرى آتية من مجتمعات مضادة تزدهر، من قبل، في القارة الامريكية الشمالية (تجمعات الهيبيين أو البيتنيك، قرية غرينويتش،

سان فرانسيسكو)، وإذا فحصنا اسطورة الشيوعية المتزايدة الاحتدام في انتلجنسيا الغرب اليسارية التي تأخذ كوبا، مثلاً، لتجعل منها جزيرة الطوباوية المشخصة، الذيل الثقافي - الثوري لجزر نادي البحر المتوسط، أمكننا أن نشخص كون الشيوعية، على صورة نوبة اجازية أو على صورة اقتضاء بديل ثوري، تظهر كمقتضى لهذا القرن تغذيه فقاعات الحضارة البورجوازية، وتغذيه، أيضاً، دون شك، الأزمة الثقافية المعممة. وانتشار هذا التيار الشيوعي، مضموماً الى التيار البداثي الجديد الذي هو، بمعنى ما، شقيق له يؤدي الى تصور «انفجار ثقافي» كبير سوف يضع أسس حياتنا الإجتماعية موضع مساءلة عميقة جداً.



القسم الثاني

استحـالـة الثقافـة



الفصل الأول

استحالة الثقافة الجماهيرية

أزمة السعادة

تغيرت بعض صفات الثقافة الجماهيرية اعتباراً من عام ١٩٥٥ : فقد دخلنا في مرحلة ثالثة . وكفت السينما عن أن تكون لب الثقافة الجماهيرية التي فقدت وحدتها وأصبحت متعددة المراكز . ولم تعد الصناعة الثقافية تستهدف وسائل الاتصال الجماهيرية حصراً، بل غدت ، أيضاً، صناعة ترويح واجازات . وأفسحت ميتولوجيا الفرد الخاص المغتبطة، من جهة أولى، المكان لبناء طوباويات مشخصة، كأندية الاجازات حيث يمكن لامكانيات مخنوقة في الحياة المدنية المنذورة للعمل والالتزامات أن تنفتح، ولاشكالية الحياة الخاصة التي تطرح، فيها، الثقافة الجماهيرية مسائل الزوجين والجنس والوحدة الخ . . . من جهة أخرى .

والواقع أن ميتولوجيا الثقافة الجماهيرية بدأت في التراجع حوالي الستينات .

فأزمة ارتياد السينما تثير، قبل كل شيء، أزمة وإعادة ترتيب لمنظومة الإنتاج - الإبداع - التوزيع في وقت واحد . فتحاول المنظومة ، من جهة أولى ، الاستطالة في انتاجات كبرى عملاقة على الشاشة الكبيرة، بالألوان والإخراج الكبير وكبار النجوم، واضعة دعاية كثيفة موضع العمل . ومن جهة أخرى، نجح قسم شاب من الانتلجنسيا المبدعة ، مستنداً الى الجناح

المغامر لصغار المنتجين أو الى رعاية الدولة الجمالية، في انتاج أفلام بميزانية ضعيفة، دون نجوم، ولكنها المكان الذي يستطيع المؤلفون أن يعبروا، فيه، عن أنفسهم بصورة أكثر حرية بالقياس مع الأنماط التقليديةأو النماذج الأصلية للصناعة الثقافية. وقد أجرت هذه الأفلام قطيعة مع الخاتمة السعيدة ولم تعد نقطة تركيزها هي النجاح الإجتماعي أو العشقي، بل أصبحت هذه النقطة هي صعوبات الحياة الإجتماعية والعشقية. وفي الوقت نفسه، فإن اولمب النجوم الذي اتسع ليضم نجوم المجتمع والأمراء والأميرات وأصحاب المليارات وأبطال الدولشي فيتا الدولية، هذا الأولمب الذي لم تتوقف انارته بأضواء وسائل الاتصال الجماهيرية بكاملها بدأ، هو أيضاً، في الكشف عن أزمة السعادة. إنها عذابات اليزابيت تايلور ومحاولة بريجيت باردو الانتحار، وخاصة انتحار كبيرة النجمات، الصورة السعيدة للانثوية الشبقية المتفتحة، مارلين مونرو (١٩٦٢). وبصورة موازية لذلك، جعلت أفلام فيلليني وانطونيوني (الدولشي فيتا ثم المغامرة، الليل، الصحراء الحمراء) أزمة أغنياء المجتمع الحديث المتميزين الذين يعيشون حياة متحررة من الضرورة شعبية: فلم يعد تعاقب الأعياد والمغامرات العشقية والرحلات يبدو تحقيقاً للسعادة نفسها، حياة اجازات كبرى مرحة، بل حياة حزينة تعترضها الوحدة والعصاب. فأزمة الأولمبيين توقع الاختلال في كل البناء الايديولوجي للثقافة الجماهيرية. كان الاولمبيون الآلهة ـ النماذج التي تبين طرق الخلاص، وأصبحوا التجسيد الطليعي للداء الذي يتآكل الفردية المستمتعة للحضارة الحديثة. ونحن نشهد ظهور النجوم الجدد، أبطال القلق أو معاناة الحياة (مارلون براندو، بول نيومان). وشقاء الاولمبيين يصبح ينبوعاً جديداً للريعية، وهناك صحافة متخصصة تعالج، بكاملها، بعد الآن، حكايات ثريا المستدرة الدموع وغيرها من المصائر المنذورة للتيه.

ومنذ ذلك الحين، تطرح مسائل الضيق والقلق، بصورة واسعة، في الصحافة الكبرى أو التلفزيون. ومن المؤكد أنها متموضعة، خاصة، في

الزوجين والطلاق ومنع الحمل والأمراض، ولكنها تحول، جزئياً، ميتولوجيا السعادة الى إشكالية السعادة. لقد كانت الوظيفة الدمجية المغتبطة للثقافة الجماهيرية، بصورة أساسية، من شأن ميتولوجيا الاولمب المترابطة مع ميتولوجيا السعادة. وأزمة الأولمب والسعادة توقع الاضطراب في هذه الوظيفة الدمجية التي تنتقل الى صعيد آخر: فالطوباوية الجماهيرية المشخصة تحل محل الطوباوية الأولمبية.

الطوباوية المشخصة

تعني الطوباوية المشخصة أن جزيرات تناغم وتفتح قد رتبت في المجتمع التكنولوجي الكبير، المعقلن، الحديث يمكن، فيها، طرد الضغوط الثقيلة للحياة اليومية واستبعادها. وبالفعل، فإن نموذجين من الجزيرات ينزعان الى التكون مع التطورات الجديدة في الحضارة البورجوازية الحديثة والى النمو في طبقات الشعب المرتفعة: البيت والاجازات. فتنزع حياة متناوبة الى أن تصبح، فعلاً، نمط الحياة الحديث. ان حياة العمل مستمرة في تزايد تجزيئيتها وقسرها، مشوهة الشخصية الا في مهن الإمرة والمهن الحرة، ولكن تعب المديرين وانهاكهم، حتى من هذه الحالات، يخلقان الحاجة الى واحات استرخاء واسترداد قوى.

إن البيت الذي عاد، من جديد، محل استثمارات نفسية ـ عاطفية هائلة ومحل الاقتصاد المصغر الشخصي، هو المكان الذي يريد الفرد الحديث أن يستعيد جذوره فيه: انه يتوق الى أن يصبح مالكه، لا لأسباب اقتصادية خالصة فقط، بل ليرتب، فيه، زاويته غير القابلة للضياع. إنه يزوده بعبيد الروبوتات الكهربائية المنزلية ويجب أن يصنع منه فردوساً صغيراً للرفاهية والرخاء و «المكانة» مزيناً ومرتباً بجمال. والبيت منغلق على نفسه، ولكنه منفتح على العالم بفضل التلفزيون الذي يتولى أمر صلة جديدة مع العالم، الواقعي والخيالي. ومنذ ذلك الحين، استحال العدوان والعنف الى تمثيل. وتتيح السيارة، أيضاً، «الخروج» واستثمار المساحة الخارجية، ولكن مشهد

«التجوال»، السياحة، هنا أيضاً، هو الذي يسمح بالاستمتاع بالمواد الجمالية والمذاقية ويسهل الاتصال بين الجزيرات البيتية الصديقة. وهكذا يؤلف البيت والتلفزيون والسيارة الثلاثية الجديدة التي ترتب الطوباوية المشخصة المصغرة وتضمن، في الوقت نفسه، اكتفاءها الذاتي واتصالاتها. وعلى هذه الثلاثية، على هذا الكون المصغر، تتركز، من الآن فصاعداً، الطاقات العملية للثقافة الجماهيرية. والتلفزيون والصحافة والإذاعة لاتحمل اليها المعلومات والتسليات والمشاهد فقط، بل أيضاً، النصائح والتحريضات المتنوعة المتصلة بترتيب الداخل. ويؤمن الإعلان ابوساطة بين صناعة الاستهلاك الكبير والبيت، ويغذي الموضوع الهوسي للحياة الداخلية القائمة على الرفاهية وتعدد الأشياء، وهي، نفسها، علامات الرفاهية ورموزها وأدواتها.

اشكالية الحياة الخاصة

ولكن الداخل يصبح، أيضاً، مركز أزمة كامنة: أزمة الزوجين، أزمة الحب والشبقية، أزمة العلاقة بين الآباء والأبناء. وهكذا توجه الصناعة الثقافية استطالاتها الكاذبة نحو طوباوية أكثر حدة، على الرغم من كونها مؤقتة، طوباوية الترويح وعطل الاسبوع، وخاصة الاجازات، حيث تقترح أن تحقق، مع كل الرفاهية الحديثة، الحالة الطبيعية المثالية، الحرة، الروسوية التي هي الحنين المتواتر لحضارة تقنية - بورجوازية - مدنية متزايدة الابتعاد عن المصادر البيولوجية. وبعض أندية الاجازات تقترح، منذ الآن، على فئات عديدة من الإجراء، جزر الطوباوية الجديدة التي يتحرر، فيها، المرء، مقابل مبلغ متواضع، من العالم النقدي (المال مستبعد من المجتمع الإجازي المصغر ومبدل بعقود لالىء بلاستيكية)، وتستبعد، منها، ضغوط الحياة اليومية وسفاسفها وتتحقق، فيها، قيم الإخاء والمساواة المخنوقة والمنكرة في الحياة اليومية والتي يستطيع كل فرد، فيها، أن ينشر كل طموحاته وحيث يرقى طيف العمل وطيف العالم المتأزم.

وهكذا تستحيل الثقافة الجماهيرية، «تتعدد مراكزها» ولكن ذلك لأنها تقابل، بصورة متزايدة، المجتمع الذي ينتجها. فهي، فعلاً، نتاج السوق التي تتلاقى، فيها، قوى الرأسمالية الصناعية الحديثة والحضارة البورجوازية. والاستهلاك الثقافي يقابل حقاً، بمعنى ما، ماكان يقوله ماركس: «المنتج يخلق المستهلك (. . .) إنه لايخلق، فقط، موضوعاً للذات، بل ذاتاً للموضوع». ولكن الذات، الإنسان المستهلك، كما لاحظ ماركس ضمنياً، ليست مخلوقة بصورة تعسفية من جانب المنتج. إنها نتاج ديالكتيكية تاريخية طويلة ومعقدة تنمي الفرد الحديث في الإطار البورجوازي. وفي الوقت نفسه الذي تحمل، فيه، المنظومة الصناعية، الى هذه الفردية، الايديولوجية المغتبطة ومشاهد الهرب لدمجها، تطرح هذه الفردية، خاصة بوساطة الانتلجنسيا الملتزمة وغير الملباة في دارة انتاج الصناعة الثقافية، مسائلها وسائل أزمتها الخاصة فعلاً. فنرى، على صعيد الثقافة الفرعية المراهقة التي نمت منذ عام ١٩٥٥، بصورة أخص، أن هناك صراعاً ديالكتيكياً بين الخمائر النقدية أو خمائر التفكك وأنزيمات التكامل.

وأخيراً، فإن الثقافة الجماهيرية تكف عن أن تكون عالماً مغلقاً يقابل الثقافة الفنية التقليدية. فتعددية مراكزها الجديدة وتفككاتها الجزئية تعجن في حركة الغزو التكنولوجي الذي حمل طليعة ثقافية على استعمال وسائل تعبير جديدة كالسينما. وعالم وسائل الاتصال الكبرى يكف، من وجهة نظر جمالية، عن أن يكون حكراً علي الصناعة الثقافية بصورة صارمة: فسلاسل الإذاعة الثقافية وصعود الأغنية الفنية ـ الشاعرية (فيريه، براسنز، بريل، بربارا) ودارات سينما الفن الجديدة تشهد على ديالكتيكية أكثر مرونة بين الإنتاج والإبداع، على تدخل أكثر مباشرة وأكثر عدوانية، أحياناً، للانتلجنسيا. ولذلك يجب، بصورة أوضح منها في بداية هذا التحليل، محاذرة المماهاة المطلقة بين الثقافة الجماهيرية ووسائل الاتصال الجماهيرية. إن الثقافة الجماهيرية قد خلقت، بالتأكيد، من وسائل الاتصال الجماهيرية

وفيها، ولكن ذلك لتنمية صناعة رأسمالية وتفتيح الثقافة البورجوازية الحديثة. إن الثقافة الجماهيرية تمتد، اليوم، الى خارج المجال المضبوط لوسائل الاتصال الجماهيرية وتشمل عالم الاستهلاك الواسع، عالم الترويح، كما تغذي عالم الداخل البيتي المصغر. إنها لم تسد مطلقاً على وسائل الاتصال الجماهيرية، إذ اضطرت للتخلي للدولة والثقافات السياسية والمدرسية والدينية عن نصيب كل منها. ويجب أن تتخلى، اليوم، عن جزء صغيراً جداً، حقاً، من وسائل الاتصال الجماهيرية للانتلجنسيا، وذلك بعدم اقتصارها على اعطاء قطاع نخبوي لـ «الثقافة العليا» التقليدية، بل باعطائها، أيضاً، قطاع استحالات، أبحاث، للفنون السمعية البصرية الجديدة، وربما مجال تكوين لما يمكن أن يصبح «ثقافة ثالثة».

* * *

الفصل الثاني

الغنوص الجديد

«حتى عشر سنوات خلت بدا على السحر أنه ليس سوى راسب ريفي من شفاة ومنجمات، هذيان غير ضار لطوائف باطنية على طرف الحضارات الحديثة أو في سراديبها. وكان قد طرد من جانب اللاهوت الكاثوليكي والعقلانية العلمانية والاختبارية العلمية معاً. ولكن ألا يقع صعود السيدة «الشمس»[1] الى ذروة النجاح الإذاعي في النمو المستمر، منذ عام ١٩٣٠، لتنجيم جماهيري؟ ألا ينتشر التنجيم في الأوساط المثقفة انتشاره في البيئات الشبابية؟ ألا نشهد، خاصة، منذ حوالي عشر سنوات، مما يمكن أن نسميه «غنوصاً جديداً» جملة من المعتقدات قاسمها المشترك «عودة الي الينابيع» سحرية، غريبة عن التقليد الوضعي، العلمي الغربي ومعادله؟ أهو فجر السحرة الجديد؟ عودة السحرة؟ ماهو التنجيم؟ ينبغي لنا أن نسائل الإنسان الذي يسائل النجوم».

(١) ـ السيدة «الشمس» أو مدام سولاي باللغة الفرنسية، صاحبة برنامج اذاعي فرنسي عن الأبراج والطالع (المترجم).

العلوم الخفية و «ضباب الخرافات»

من القرن الثامن عشر وحتى بداية القرن العشرين، آل التنجيم والسيمياء وقراءة الكف والعرافة والتخاطر، وقد حرمت من الاعتراف لها بالصفة العقلانية والعلمية، اما الى التناثر على الحضارة كضباب مبهم من الخرافات أو الى التركز، على صورة عقائدية، في سراديب ـ غيتو الخفيانية.

وبالفعل، فإن أنواع السحر المختلفة هذه المحرومة من القوام العلمي، هي، من جهة أولى، خرافات تتعلق بها العقول «الأمية»، «الجاهلة»، «المتخلفة»، «الضعيفة»، وتبدو بوصفها آخر الرواسب النتنة التي خلفتها قرون طويلة من الظلامية. وهناك، أيضاً، مايشبه ضباباً واسعاً وغير ملموس يغطي خفايا النفوس ويتكاثف، فجأة، في الخوف والقلق والأزمة والحكايات التي تروى في السهرة، ثم يتبدد في ضوء النهار والسكينة والوضوح. وهناك، أيضاً، هيولى الشعر، الحلم التي يظن أن لاعاقبة لها.

ومن جهة أخرى، تلتجئ هذه الأنواع من السحر وتتجمع في طوائف عقائدية تدعي امتلاكها أسرار العلوم الحقيقية وتنمي سر حقيقة منسية كبرى وقداستها. ومهما بلغ تغاير هذه «العلوم الخفية» فإنها تبعث، إن جمعت، منظومة سحرية كلية: فالعرافة تسمح بتجاوز حاجز الزمان، والتخاطر يسمح بتجاوز حاجز المكان، واستحضار الأرواح يتيح الاتصال بما وراء الحياة، وتسمح قراءة الكف والتنجيم بقراءة الرسالة الكونية الكبرى نفسها، بموجب شيفرتين مختلفتين. وهكذا تؤلف كل هذه العلوم، معاً، وحدة تركيبية يضمها بابوس، بتوفيق كبير، تحت اسم الخفانية.

وقد بدت الخفانية منذورة لتماوت لاعلاج له من نظر مراقب القرن التاسع عشر العقلاني. والواقع هو أننا نرى، اليوم، أنها كانت تشكل مناخاً ثقافياً. فمنذ عام ١٨٤٨، في انكلترا، وبعد ذلك ببضع سنوات في فرنسا، بعث الإيمان البدائي جداً بالأشباح، لا في الأرياف المتخلفة منذ ذلك الحين،

بل في قلب بيوت المدينة، وانتشرت بسرعة كبيرة. وتسرب استحضار الأرواح عبر الثغرة الكبيرة التي لم يسدها العلم المنتصر والدين المتجدد المد، بل وسماها: ثغرة الموت. وبالفعل، فإن الحضارة العلمية ـ التقنية ـ الرأسمالية ـ البورجوازية، المدنية هي، في الوقت نفسه، حضارة نمو الفرد، ولم يكن في إمكان كل ضروب تقدم الفردية، خاصة مع تجدد مد الخلود المسيحي، سوى أن توسع وتعمق الألم غير المحتمل الذي يسببه موت الأقربين وقلق المرء فيما يتعلق بموته بالذات والبحث عن ماوراء حياة يتحقق، فيه، البقاء. واستحضار الأرواح، وهو آخر وافد يبعث أول علاج للموت، دشن عودة البدائية الى صميم الحداثة.

وليس الموت سوى أحد المواضيع التي تقوم، فيها، صلة جديدة بين البدائية (السحر) والذاتية الحديثة. وكانت هذه الذاتية قد عبرت، من قبل، عن رؤيتها وطموحها في الشعر الرومنطيقي. لقد كانت تتحدث عن العرافة وفم الظل والسيمياء ومصغر عالم السحر الكبير. وبالفعل، فإن الرومنطيقية لم تكن، فقط، ارتكاساً للانتلجنسيا على العالم البورجوازي المبتذل، الوضعي. فقد كانت تشهد على صعود الذاتية على صورة موازنة لتقدم الموضوعية. فالحضارة الغربية أطلقت، بفصلها الذات الإنسانية عن العالم الموضوعي، ديالكتيكية دائمة كان يمكن أن تتخذ صورة ثنائية دراماتيكية.

وهكذا، فإن الثغرة التي يعود منها السحر قد فتحت من جانب نمو الحضارة نفسه. فنمو الفرد يطرح بقلق أو حدة متزايدين، مسألة الذاتية في عالم يتزايد تصوره موضوعياً من جانب العلم لأن لاوجود لعلم للذات، لاوجود لعلم لمستقبل الذات. إلا أن الباراسيكولوجيات التي يجب أن نضيف اليها سيكولوجية التنجيم تدعي تكوين علم الذات. فالعرافة والتنجيم التنبؤي وقراءة الكف واستحضار الأرواح تدعي أنها تشكل علم مستقبل الذات.

الا انه لايمكن استقبال الخفيانية او تصورها كعلم الا لدى بعض العقول الهامشية. ذلك ان هناك مقاومات ثقافية عظيمة. فليست المعتقدات الخفية، في نظر الديانات الرسمية كما في نظر العقلانية العلمية، سوى ضروب من العبث مجردة من الاساس العقلاني والبراهين المادية. وكان يجب انتظار ان يضعف الامل في تمكن العلم من ان يحمل، من نفسه، الحلول الاساسية للشؤون البشرية. كان يجب ان يتسع ويتعمق النمو الحضاري للفردية الذي مازال في بداياته وقاصرا على اكثر الطبقات يسرا. وكان يلزم، ايضا، صعود الصحافة التجارية الكبرى، صعود الثقافة الجماهيرية من اجل ان تضمن وسائل الاتصال الجماهيرية، رادارات وكاسحات المناطق المظلمة للاستهلاك النفسي، نمو التنجيم الجماهيري.

وبالفعل، فان الصحافة الكبرى هي التي كشفت واستعملت، فجأة، «ضباب الخرافات» وخلقت زوايا تنجيمية. ومن أجل ذلك، اخرجت منجمين من السراديب. وهكذا، فان مافصل بينه وفككه قرن لويس الرابع عشر وقرن الانوار توارد والتقى في قرن وسائل الاتصال الجماهيرية. وبدأ التنجيم صعوده.

الدمـــج في الحداثـــة

جرى الاختراق في الثلاثينات، ومنذ تلك البرهة، نما التنجيم على الرغم من ان نموه جرى في تناقض مع الفلسفة العلمية ـ العقلانية ـ الاختبارية للعالم الحديث كما في الأديان والايديولوجيات السياسية الكبرى: ذلك انه يلبي، على طريقته، على مستواه، النمو الفردي في العالم الحديث.

وفضلا عن ذلك، فان التنجيم الجديد ينشيء تسوية مع الروح الوضيعة. فهو يتخلى عن خفائه وسريته ويترك في الظل اساسه الانتروبولوجي ـ الكوني (الذي لن يعود للطفو على السطح الا بعد عام ١٩٦٠ مع «الغنوص الجديد»).

بل ان جناحا جديدا للتنجيم يريد، منذ شواسنار، التصالح مع العلم. انه لم يعد يرجع الى سر الماضي الكبير، بل الى المعطيات الكهرطيسية لحقول القوة المجراتية، للاختبارات، او الاختبارات المزعومة، التجريبية او الاحصائية[1].

ومن جهة اخرى، يتخلى التنجيم عن الخفيانية بتكيفه مع السوق الثقافية التي تغذي الفردية الحديثة بكثافة. وهو يصبح ديمقراطيا بقدر مايتقنن بموجب منطق الاستهلاك الجماهيري. وهو يقدم نفسه للجميع ولكل شخص، وهو ما لايمنع، فوق ذلك، نمو تنجيم نخبوي، محتفظ به للثروة والثقافة.

واخيرا، وخاصة، ينذر التنجيم الحديث نفسه للفرد، في ممارسته الخارجية وحياته الداخلية معا، اي في الذرة الاجتماعية والذات.

لقد غدا الفرد ذرة اجتماعية بالمعنى الذي تفتح، ضمنه، الحضارة المدنية الحديثة امام تقرير المصير الشخصي دوائر كانت، من قبل، محكومة بالعرف والقرابة والجوار (صداقات، حب، زواج، عمل). فيجب ان يواجه، بصورة متضاعفة، مسألة الاختيار، القرار، الصدفة، التوقع. ولكن الحسابات والتوقعات العلمية ونظرية الالعاب (التي لاتنطبق الا على اللاعبين «العقلانيين» وتجهل، اذن، «لاعقلانية» الذات) لاتستطيع، حتى على مستوى «المديرين»، الاحاطة بعشرات الوف التشابكات التي تنسج الصيرورة. فلا تستطيع الذرة الاجتماعية، اذن، ان تمتلك علما للعمل وعلما للمستقبل. وهي لاتستطيع سوى ان تلعب بصورة متفاوتة «التميمية» في

---

(١) كل أنواع السحر، كل الأساطير، كل الديانات المهددة بالعلم تتلفع، في القرن العشرين، بمعطف العلم. فقد اصبحت كلمة «علم» القناع الايديولوجي الاخير لكل دوغماتي، والتنجيم يدخل، هو ايضا، في هذه اللعبة.

فجوة اللاتحديد. وهذه الفجوة هي التي يقدم، فيها، اللجوء الى التنجيم ونجدته عونا تنبؤيا، قراريا، مضادا للعشوائية. وكل مسائل «ماالعمل؟» هذه، من البلبلات الاقتصادية والاسرية والاخلاقية الى البلبلات القيادية و «الادارية»، هي التي يتصاعد، فيها، اللجوء الى التنجيم.

ولكن ميدان التنجيم الحديث الحقيقي هو الذات. فلنتذكر مايلي:

ان العلم يعطي وسائل العمل للذات ولايستطيع ان يتصور الذات نفسها. فليست الذات سوى الراسب اللاعقلاني للموضوعية العلمية[1]. وبالفعل، فان الذاتية تحمل اللاعقلانية والعشوائية والتردد في كل مكان تتدخل فيه. ولكن التنجيم الحديث يطرح نفسه، على وجه الدقة، كعلم للذات وللعلاقة بين الذوات، وهذا هو ما سمي، في هذه الدراسة، السيكولوجيا التنجيمية العلاقي الذي كانت ضروب نموه بالغة الكبر في التنجيم الجماهيري والتنجيم المثقف معا. وبالفعل، فان السيكولوجيا التنجيمية تتخذ مكان علم للشخصية لم يوجد بعد، وليس التحليل النفسي سوى في بدايات خربشات له. وفضلا عن ذلك، فان التنجيم، كالتحليل النفسي، يغوص في اعماق النفس ويحمل اليها شيفرته الرمزية ونماذجه المنظومية والبنيوية. وهو يقدم للذات، اكثر مما يفعل التحليل النفسي ايضا، من أجل ان تتعرف على نفسها، خطابا مجازيا يتحدث لغة معرفة ولغته الذاتية الخاصة معا. انه يحمل للذات ردا على تعتيم هويته الخاصة الغامض. وهو، اذ يستمر حيث يتوقف التحليل النفسي، يعترف لها بفرادتها الخاصة ويعرفها لها مدخلا اياها الى المعلومة التكوينية ـ الى الكارما، الى

---

(١) طرحت هذه المسائل وعمقت، بصورة رائعة، على الصعيد الابستيمولوجي من جانب غوتارد غونتر في «الانطولوجيا السبرنيتكية والعمليات الاتصالية» في يوفتس، جاكوبي، غولد شتاين: المنظومات ذات التنظيم الذاتي «مكتبة سبارتان» واشنطن ١٩٦٢.

الـ«آ . د . ن» النجمي الخاص بهـا ـ التي تملك طاقات مصيـرها وخمائـره[1].

وهكـذا، فـان التنجـيم فـاتن ذاتيـا. الا انه اذا امكن للذاتيـة الافـتـتـان بالتنجيم، فان التنجيم سجين الذاتية. ولكن الفرد مركز وعي مزدوج. فهناك وعي اختباري ـ عقلاني، من جهة، ووعي سحري من جهة اخرى. وقد كان الفكر البـدائي تركيـبـا وثيـقـا لهـذا الوعي المزدوج. امـا في الازمنة الحـديثـة، فهناك، على العكس من ذلك، ثنائية ومنافسة.

والايمان الحديث بالتنجيم مغذى من جانب الوعي الـذاتي وملغوم من الوعي الموضوعي في الوقت نفسه. وهو يقابل شيئا عميقا ينزع، اذ يطفو على السطح، الى التلون بالارتباك، بالخجل، الى التبعثر.

وعلى هـذا النحـو، لايستطيع التنجـيم الدخـول في الـوعي الحـديث الامرورا بمماحكة بين الذاتية والموضـوعية. ولكن لعبه هذه اللعبة المزدوجة، لعبـه دور العلم ليبـرر سحـره وجـعـل سـحـره يلعب لتـمويه «لاعلميتـه»، هو مااستطاع به، حقا، دخول المجال الاجتماعي والثقافي والانتشار فيه.

ويجتـاز التيـار التنجيـمي امتـداد المجال الاجتـماعي ولا يوجـد، لهـذا المعنى، تنجيم مغروس، بصورة رئيسية، في طبقة اجتـماعيـة. ولكن التنجيم يستقطب حسب ضروب اللامساواة الاجتماعية.

وهكذا يمكن الحديث عن تنجيم بورجوازي وتنجيم انتلجنسيا بالمقابلة

---

(١) فضلا عن ذلك، يسعى الانسان الاوديبي، في الوقت نفسه، الى التحرر من الوراثة التكوينية واكتشاف سر هويته. وذلك، على وجه الدقة، مايقدمه التنجيم الحديث بلوغاريتمه البرجي ومادة (آ. د. ن.) النجمـيـة. وهكذا، فان التنجيم، وهو بالغ القرب، من قبل، من التحليل النفسي في السـمـات المذكورة اعلاه، يلبي المسعى نفسه الذي تعبـر عنه ثورة اوديب. وهو، بذلك، خاضع لتحليل نفسي وجودي: لماذا ينسى التنجيم الوراثة، اي الأباء، في حين يريد معرفة الفردية؟ لماذا يجـهـل التـراث الثقـافي ـ اي المجتـمـع ـ في حين يرمي الى توجيـه الفـرد في الذاتيـة. ان الذات تحس نفسها، ترى نفسها، تريد نفسها فريدة، غير قابلة للاختزال الى الأسرة ولا الى المجتمع: انها لايمكن ان تكون ابنة لاحد، مالم يكن للسماء

مع التنجيم الجماهيري. وبصورة اجمالية، يؤلف تنجيم النخبة (البورجوازي، تنجيم الانتلجنسيا) والتنجيم الجماهيري. المستويين المتسلسلين لتنجيم حضارة بورجوازية.

ولكن التنجيم الجماهيري لاينتشر بصورة غير متميزة بين غالبية السكان. فالطبقات الاجتماعية المنفكة عن المعتقدات التقليدية، ولكنها ضعيفة الادلجة والتسييس [1]، المعاد مزجها في البيئات المدنية الجديدة والاخذة في الوصول الى معايير جديدة هي اكثر الطبقات حساسية للتنجيم. وهكذا، فان اهل المدن اقوى ميلا الى التنجيم من الريفيين، والنساء والشباب هم الاقرب اليه بين اهل المدن.

اما من الناحية الثقافية، فعلى الرغم من ان التنجيم لقي مقاومات قوية جدا في «الثقافة العليا» الا ان له فيها، بعد الان، رؤوس جسر (التنجيم المثقف). ولكن الثقافة الجماهيرية هي التي انتشر، فيها، بصورة فائقة الاتساع والسرعة اعتبارا من الثلاثينات.

فالثقافة الجماهيرية هي التي جرى، فيها، دمج حاسم. فقد روجت الثقافة الجماهيرية، حتى فترة ١٩٦٠-١٩٦٥، تقريبا، لأسطورة السعادة الفردية والوعد بها. ورفضت الاضطراب والفشل والشقاء وزودت كل منتجاتها الاستهلاكية النفسية بطابع متفائل. والثقافة الجماهيرية حقنت التنجيم الجماهيري بالتفاؤل حين طورته. فالابراج اليومية، كتنبؤ السيدة «الشمس»، تستبعد كل احتمال كارثي كما تستبعد كل مسألة غير قابلة للحل وتجهل الكارثة والموت وتغذي، باستمرار، الامال الصغيرة ان لم تكن تغذي الامل الكبير. وضمن هذا المعنى، كان التنجيم الجماهيري، ويبقى، اليوم ايضا، عامل دمج في الحضارة البورجوازية. وهو لاينزع، فقط، الى تفتيت

---

(١) اي التي تجهل بنى السياسة وعملها واقتصادها، راجع، في هذا الصدد، «شائعة اورليان» منشورات لوسوى، باريس ١٩٧٠.

المسائل الجماعية والاجتماعية الى مسائل مصير شخصي، بل يغذي، ايضا، الآمال وضروب التسليم التي تحتاج اليها حضارتنا.

تنجيم الازمـــة

الا انه، من الخطأ ان نتوقف عند هذه الوجوه الدمجية. فهناك عدد من الاعراض التي تدلنا على ان التنجيم يتدخل، في وجه آخر وظروف اخرى، في الأزمة الثقافية أو الحضارية التي يبدو انها يجب ان تمس حضارتنا.

فقد بدأت الفردية البورجوازية، ماوراء عتبة اكتمال معينة، تحس الاستياء والعزلة والقلق. فالمدينة الكبرى التي كانت عامل تحرير، سابقا، فرضت ضغوطا يهرب منها من يستطيع ذلك في عطلة الاسبوع. لقد عمل التعقيل التكنولوجي على فرض بعد وحيد لحياة يضيق عليها، فوق ذلك، التنظيم البيروقراطي. فالرفاهية لم تعد، بالنسبة لمن اكتسبوها، وعدا مؤكدا بالسعادة. ولم يعد العلم والعقل حاملين سماويين للتحرير والتقدم. ولم تعد الضغوط الاجتماعية تقبل بوصفها حتميات لامناص منها، بل ان الحريات المكتسبة تجلب، ايضا، القلق والضياع. لقد فتتت المعرفة العلمية الميتولوجيات التي توحد بين الانسان والعالم وفتحت ثغرة حتى دون ان تستطيع اقتراح فهم عام. بداية ازمة؟ توعك حضاري؟ بحث؟

يبقى ان الثقافة الجماهيرية تعبر، هي نفسها، عن الموقف الجديد. فالتفاؤل يتراجع في حين تتقدم الشكلنة. وتعقب ميتولوجيا السعادة مسألتها، ويعقب الحب ـ الحل الحب ـ المسألة. ولم تعد الشيخوخة مقنعة ومجملة فقط، بل هي تعبر عن قلقها. والجنس والعلاقات بين الآباء والأبناء والزواج تطرح مشكلاتها. وخارج الثقافة الجماهيرية، في الحياة اليومية، تصبح ضروب العودة الى الريفية، الى الطبيعة، الى الهوية، الى الينابيع التي كانت تبدو تيارات ضابطة مصححة تيارات مضادة سوف تتوارد في البحث عن «الأصل» عن المبدأ الأولي، السر، الأساس المفقود. ويتزايد اتخاذ الحداثة الجديدة وجه بدائية جديدة تبلغ، احيانا، قوة قطيعة، كما في ظاهرة الهيبيين

او الكومونات الكاليفورنية . وفي هذه الحركات الواسعة التي مازالت في طور الارتسام والتي لاشكل لها، نشهد انبثاق ارض حرام ثقافية تنبعث، اخيرا، من الخفيانية كما تنبعث من شرنقة، نشهد انبثاق وجه «غنوص جديد» .

وقد كانت مجلة «بلانيت» في بداية الستينات، انبثاق «الغنوص الجديد» الذي يلتقي فيه، جنبا الى جنب، مذهب الزن وهوكسلي وكريشنا مورتي و«الفضائيون» وتيلارد دوشاردان والتعبير عنه في وقت واحد . وتتجمع في «الغنوص الجديد»، وتتمازج، بصورة تركيبية، موضوعات مشتقة من اكثر المعتقدات والفلسفات تنوعا لاتقتصر على التصورات الملقى بها، حتى ذلك الحين، في سراديب الثقافة الغربية، بل تضم، ايضا، بذورا من الشرق الأقصى، حلوليات أو ضروب ايمان بوحدة العلم تطورية تعلن عن انسان للمستقبل، معلومات او تلميحات مقطوفة عند حدود العلم تذكر مضاد المادة أو النجوم غير المرئية . وكل هذه الاسهامات غارقة في حمام من الدينية والسر والصوفية المبثوثة وتشترك في كونها لاتفصل الذات عن الكون .

ويؤلف «الغنوص الجديد» من الآن فصاعدا، ثقافة موازية تنتشر في الفجوة بين «الثقافة العليا» والثقافة الجماهيرية، مشتبكة مع هذه وتلك . ولكن هذه الفجوة تتطابق، ايضا، مع الفجوة الأخرى، الأعمق والجذرية، احتمالا، داخل الحضارة .

ان اكتئابا ثقافيا قد تعمق، ويبدو على الذات، في هذا الاكتئاب، انها تريد ابتلاع الفردية البورجوازية التي غذتها حتى ذلك الحين . ان شيئا ما قد تداعى في فلسفة الغرب . اين؟ على أي مستوى من العمق يقع الاكتئاب الذي تغور، فيه، احلام الماضي وأحلام المستقبل مختلطة، «الغنوص الجديد» والتبشيرات الثورية؟

ان «الغنوص الجديد» يمزج، هو نفسه، بين ضروب الحنين الى حقيقة

مفقودة والنبؤة الكارثية وأنواع الأمل بعالم جديد. ولذلك، فهو حاضر في ارتسامات ثورة وجودية او ثقافية تظهر هنا وهناك. وفضلا عن ذلك، فان السريالية، مقدمة الثورة الثقافية، جعلت، من قبل، السحر البدائي والعودة النبوية تزوبعان فيها. ولكن عاصفتها بقيت، خلال عهد الحداثة البورجوازية الظافر، محبوسة في كأس ماء الأدب. اما اليوم، ومع ظاهرة الهبيين، وبصورة أوسع مع مايسمى «الثقافة المضادة»، فان «الغنوص الجديد» موجود في الالحاح الثوري على تغيير الحياة بصورة حادة واجرائية غالبا. ويسهم التنجيم، في اساسه الانتروبولوجي الكوني، في الاعلان الرسولي عن ازمنة جديدة: عهد الدلو - اكواريوس - الخلاصي الذي يفتتح دارة جديدة لابناء الطمي.

العقيدة الذاتية

وهكذا، فان نمو التنجيم، منذ منتصف هذا القرن وحتى اليوم، قد دعم من جانب الحداثة وأزمة الحداثة. ففي الحداثة يتكامل نموه الفردي الذي يلعب، هو نفسه، دورا دامجا، ثقافيا بسده الثغرات المولدة للقلق. ويندس، في أزمة الحداثة، اكثر وجوهه بدائية واساسية، الوجه الذي كان حتى ذلك الحين غائصا: الكوزمولوجيا الانتروبولوجية التي تعيد ربط الذات المجزأة بكون حي.

ان الحداثة مستمرة في نموها ولكنها، في الوقت نفسه، في حالة أزمة. ان التنجيم يواصل لعب دوره التكاملي، ولكنه يلعب دورا تفكيكيا في الأزمة الثقافية والحضارية. ومالم يحدث تعديل مفاجئ في السياق التاريخي لمجتمعنا - وهي فرضية غير مستبعدة ابدا - فيمكن أن نشخص بأن التيار التنجيمي ليس على أهبة الضعف.

والخلاصة انه لايمكن للتنجيم الحديث ان يعد نمطاً سطحيا أو خرافة جهل. وهو ليس، ايضا، دينا جديدا، اسطورة مكتسحة. فالأساسي من

التسرب التنجيمي يقع في منطقة رامشة من الإيمان، نصف ريبية ونصف متبصرة، ومتناوبة غالبا.

انها طريقته في التسلل من خلال الدفاعات الثقافية الوضعية ـ العقلانية، ولكنها، ايضا، طريقته في احتوائه.

وهذا «الايمان الرامش» يتصل بشيء يقع في العميق والحيوي من الذات. وتلك هي قوته، ومن هنا انتشاره الخارق في كل طبقات المجتمع، في مختلف قطاعات الثقافة. ولكن ذلك هو، ايضا، ضعفه: فاقته الموضوعية. ان الحقائق السطحية والتصور الوضعي ـ العقلاني للعالم تسيطر على قطاعات عديدة من الحياة على الرغم من ان سيطرتها مثلومة. فالروح النقدية المنهكة جدا عندما يدور الأمر حول الكشف عن الخرافة أو السحر في السياسة، تبقى ساهرة، نسبيا، في متراس المعركة هذا. ومن وجهة النظر هذه، مازال التنجيم يعاني من وهن اختباري: فضروب صحة تحليلاته فائقة الميوعة والازدواجية وأخطاؤه التنبؤية كثيرة. وهو يعاني، ايضا، من العبث المنطقي. فمن أجل أن يكون التنجيم متماسكا منطقيا، يجب أن نفترض أن الكائن البشري الذي يملك معلومتين تكوينيتين، احداهما مسجلة في مادة «آ. د. ن.»، والأخرى في منظومة مجتمعه الثقافية يملك معلومة تكوينية ثالثة تكون، اذ ذاك، مسجلة في السماء البرجية لولادته وتختزل، في تكوين الشخصية الفردية، ترد المعلومتين الأخريين الى دور سطحي بصورة خالصة.

وهذا ليس مستحيلا استحالة مطلقة ولكنه ليس قابلا للتصديق بديهيا. فالايمان ينطلق، مرة أخرى، مما هو اللغز الأول والاضطراب الدائم بكل تحكم موضوعي: الذات، واذا كان العلم الحالي لايتعرض للذات، واذا كان التنجيم علما زائفا، عند ذلك ينبغي لنا البحث عن العلم الجديد.

* * *

القســـم الثالـث

الفجـوة الثقافيـــة

الفصـــل الأول
اتجاهات واتجاهات مضادة

«ليس الانسان المستهلك ذاك الذي يستهلك بصورة متزايدة فقط. انه الفرد الذي يفقد الأهتمام بالاستثمار.. ان الثقافة الجماهيرية تدخلنا في علاقة مقتلعة الجذور، متحركة، تائهة حيال الزمان والمكان.. ان صدوعا تظهر منذ الآن.

فهناك، من جهة، حياة أقل عبودية للضرورات المادية والتقلبات الطبيعية، ومن جهة أخرى، حياة تصبح مستعبدة للتفاهات. هناك، من جهة، حياة أفضل، ومن جهة أخرى عدم رضى كامن. هناك، من جهة، عمل أقل مشقة، ومن جهة أخرى عمل مجرد من الأهمية. هناك، من جهة، أسرة أقل قمعية، ومن جهة أخرى، عزلة أشد قمعية. هناك، من جهة، مجتمع يحمي ودولة معينة، ومن جهة أخرى الموت الذي مازال أكثر استعصاء وعبثا منه في أي وقت قط. هناك، من جهة، تنامي علاقات الشخص بالشخص، ومن جهة أخرى عدم استقرار هذه العلاقات. هناك، من جهة، الحب الذي غدا أكثر حرية، ومن جهة أخرى هشاشة ضروب الحب. هناك، من جهة، تحرر المرأة، ومن جهة أخرى عصابات المرأة الجديدة...

تساؤلات في نهاية الجزء الأول
من هذا الكتاب.

من الانحراف الى الاتجاه

لايحمل كل انحراف، في ذاته، التجديد والتغير والتطور. انه لايحمل امكانية مولدة للانشقاق مالم يجد شروط اتساع ونمو. فيجب ان يتكاثر، ان يقاوم التغذيات الراجعة السالبة، ان يجتاز العتبات (البوابات)، يثير رنينا، حافزا (تغذية راجعة موجبة). انه يولد، بايجاز، اتجاه انطلاقا من بيئات مصغرة، وظواهر مصغرة (بل وانطلاقا من الفرد، الطارئ). ونمو اتجاه ماهو ظاهرة فائقة الأهمية، ولكنها فائقة التعقيد: فالاتجاه تغذية راجعة موجبة، انحراف يتنامى من ذاته، من جهة ولكن نموه محتوى، محارب، ملجوم، من جهة أخرى، بالتغذيات الراجعة السالبة والإلاغدا وباء، جموحاً (هربا).

وعندما نتأمل الاتجاهات في المجتمعات الحديثة (المفرطة التعقيد)، نرى ان مدلولي التغذية الراجعة السالبة والموجبة يصبحان غير كافيين لأن ديالكتيكية غير يقينية للسالب والموجب هي التي تحكم الاتجاه انطلاقا من برهة معينة. وعندما يصبح الاتجاه قويا، مسيطرا، يتكون، اذ ذاك، اتجاه مضاد له، من جهة، وجه اعادة توازن تحدثه تغذية راجعة سالبة عميقة الدرجة، أي عودة الى القديم ووجه الجدة والقطيعة بالنسبة للاتجاه السائد الذي يقوم بوظيفة معيار من جهة أخرى. ان المجتمعات الحديثة الآخذة في تطور دائم هي التي يتكون فيها المعيار من جانب اتجاهات سائدة ـ الاتجاه الى التصنيع، الاتجاه الى العمران ـ لن تجري معارضتها، بعد، من جانب اتجاهات، «رجعية» كلاسيكية، بل من جانب اتجاهات مضادة ملتبسة، موجهة نحو المستقبل ونحو الماضي (النزعة الطبيعية الجديدة، البدائية الجديدة، العشائرية الجديدة، كما سنرى في مكان آخر). وما يمكن ان نسميه ضبطا، في مجتمعاتنا، هو نتيجة تفاعل معقد بين الاتجاهات والاتجاهات المضادة، نتيجة خللها المتبادل الذي يصبح، بمعنى ما، تصحيحا متبادلا.

وهكذا، فان انشقاق الأمس يصبح، في المجمعات الآخذة بالتطور السريع، تقليد اليوم الذي يشتق منه انشقاق جديد، وهكذا دواليك.

وعندما يصبح اتجاه ماسائدا ومهيمنا، فانه يصبح من جوهر المنظومة. فالاتجاه الذي كان يمثله النمو الصناعي في مجتمع ريفي، يصبح، بالتنامي والتوطد والتجذر، السمة المكونة («المجتمعات الصناعية». ويصبح الاتجاه سمة مكونة عندما تقع صفته الظواهرية في الجهاز المولد. ومنذ ذلك الحين، يكتمل التخلق.

فرط التعقيد والتطور

اذا كان فرط التعقيد والتغير يختلطان، فذلك، حقا، لان المجتمع المفرط التعقيد فائق الملاءمة لظهور تباعدات ـ انحرافات وانشقاقات وتخلقات، لظهور اتجاهات واتجاهات مضادة، اي لأن يعج، باختصار، بأحداث، اي بضروب جديدة امكانية.

وليس المجتمع الحديث حساسا بالأحداث الخارجية الواردة من المنظومة الايكولوجية او من مجتمعات اخرى، اي قابلا لتمثل ضروب الجديد الغريبة وتنميتها فقط. انه يثير، من ذاته، الأحداث والانحرافات بسبب الطابع البالغ التراخي لتكامل العناصر التي تكونه. انه يغذي عدم استقرار دائما يؤدي الى كون لعبة التكاملات الاجتماعية، في الوقت نفسه، لعبة التناقضات، الى كون لعبة الفروق، في الوقت نفسه، لعبة تعارضات، الى كون ايقاعاته التأرجحية، لاسيما انواع الهمود الاقتصادي، تخلف، هي نفسها، عندما تتفاقم بسياق غير مناسب، انحرافات سوسيولوجية حقيقية (ازمات). انه ضعيف التكامل ثقافيا. لقد ضعفت، فيه، قوة المعايير والتحديات. ومناطق الفوضى والهامشية والأصالة مقبولة، فيه، بمقادير متفاوتة وتؤلف، من ذاتها، مناطق انحرافات سوسيولوجية مناسبة للانشقاق والتخلف. ولايقع الانحراف في البيئات المصغرة الطرفية فقط، بل يمكن ان

يقع في منطقة القرار، في السلطة نفسها، التي يستطيع من يتولونها، في بعض الشروط باتخاذهم خيارات جديدة، السماح لأنفسهم باجراء تباعدات اي انحرافات حركية وتكوينية.

ويجب ان لاننسى ان كل فرد انحراف من جانب ما، اي بسماته الفريدة. ومن المؤكد انه يجرى امتصاص معظم هذه الانحرافات احصائيا، وانها تحتوي وتكف في الأدوار الاجتماعية والمهنية بحيث لاتكون عاملة الا في اطار طرفي ضيق. ولكن المجتمع الحديث ينفتح، في وقت واحد، على الضوضاء والتقلبات والأحداث والانحرافات لكونه اكثر تسامحا حيال الانحرافات والأصالات، بما فيها الفنية والثقافية والعلمية. فمن فرد أو من بضعة افراد ينطلق، دائما، سلوك أو فكرة أو اختراع جديد. فالاستقلال الفردي ليس، اذن، شرطا للجدة والاختراع فقط، بل هو، ايضا، شرط لبدايات التخلقات والانشقاقات والاتجاهات الجديدة والاتجاهات المضادة حتى برهة يسهم، فيها، الانتفاج ثم المحافظة في نموها.

كل ذلك يبين لنا كيف يمكن ان تدمج الامكانية التجديدية او التعديلية للفردية في نظرية للتغير الاجتماعي. فليس الفرق الفردي، الانحراف الفردي، تحولين عشوائيين تسمح نظرة على مستوى الشعوب بامتصاصهما: انهما موضعان واصلان للجدة. انهما الموضع الذي يجري فيه مبدأ فون فورستر، مبدأ النظام انطلاقا من الفوضى، وهو مبدأ يمكن لحادث عارض، بموجبه، ان يسهم في تشكيل نظام جديد، شكل جديد، تعقيد جديد لأنه يضع موضع الحركة قوى تفكيك التنظيم واعادته المنظومية.

* * *

الفصــــل الثاني
الأزمــة الشبـابيـة

من الثقافة الفرعية المراهقة الى الثورة الثقافية

١ـ مشكلة المراهقة

«لاتعرف الحركـة الثقـافيـة المضـادة بالمقابلة مع ضغـوط البيئـة المدنية وعبوديـاتها (المترو ـ العمل ـ النوم) فقط، بل، ايضا، بالمقابلة مع الضغوط التنظيمية العميقة (ولايهمنا، هنا، ان تسمى رأسمالية أو بيروقـراطيـة أو تكنوقـراطيـة أو اقتـصادية) للتـعـقـيد المجتـمعي (التسلسل، التخصص، الكف، الكبت). والحركـة، بهذه الصفـة، ثقافيـة بالمعنى الذي تتصل، ضمنه، بالاسس التنظيميـة للمجتـمع والحياة الانسانية والثقافة المفهومة بوصفها ترتيبا مولدا للنظام الاجتماعي ومعايير الحياة الفردية. وبهذه الصفة، ايضا، تظهر الحركة في كل ابهامها الاتجاهي المضاد الملحوظ: فمن جهة أولى، يمكن ان نرى، فيها، حركة نكوص نحو عدم تحديد قبل تنظيمي يعبر عن نفسه في عشائرية جماعية جديدة أو في فوضى دون قيود. ولكننا يمكن ان نرى، فيها، من جهة أخرى، وفي الوقت نفسه، توقا الى التعقيد المفرط، اي الى تنظيم يمحي، فيه، التسلسل والمركزية لصالح الارتباط المتبادل، لصالح تعدد القيم وتعدد المراكز».

ان مشكلة المراهقة تطرح، بصورة متزايدة الوضوح، من خلال اشكالية ثقافية وسياسية. فيحتمل ان يمتزج بالفضول المرتعش (الذي يمكن تحديده، تاريخيا، بأيار ٦٨) لعالم الاجتماع الذي يريد ملاحظة الشبيبة شيء من الاغتراب المقدس الذي يصيب الاتنولوجي امام ثقافة مازال لايفهمها.

ويجب حقا، ان نعترف، لدى تأملنا لنصوص ادغار موران منذ حوالي خمس عشرة سنة، بأن الظهور الاجتماعي ـ التاريخي لـ «طبقة عمرية» مراهقة وانبثاق ثقافة شبابية جديدة يشكلان قطبي اهتمام وتأمل ثابتين. ولهذا الاهتمام الطويل الأمد فائدة رد بعد تاريخي للاسئلة التالية: هل توجد ثقافة مراهقة بالمعنى الاتنوغرافي للكلمة، اي مجموعة نوعية من المواقف وأنواع السلوك والمعايير والنماذج؟ كيف نربط بين مصطلحات الثقافة الفرعية والثقافة المضادة والثورة الثقافية؟ أو، بالأحرى كيف جرى، زمنيا، الأنتقال من ثقافة فرعية الى ثورة ثقافية؟

ان الأشكالية المراهقة المعاد وضعها، على هذا النحو، في منظور تاريخي تتمفصل، هنا، حول مدلولي الاتجاه والاتجاه المضاد (يجب البحث عن طبيعة العلاقة التي تعرف هذين المدلولين في جهة تأمل في الحدث [١] وفي التغير الاجتماعي). والصلة بين الاتجاه والاتجاه المضاد مشكلنة بصورة مشخصة، هنا، من خلال امثلة. والأهمية المعرفية لهذين المدلولين، كما يعرفهما ادغار موران، هي في كونهما يردان، في وقت واحد، الى التسلسل الزمني والى منطق المنظومة.

آ ـ أن تسلسلا زمنيا حديثا نوعيا يفتح، فعلا، مع استحالة الثقافة الجماهيرية: فلنذكر [٢]، بصورة ناقصة، ولادة حركة «السراديب» الامريكية بفروعها المتعددة حتى في طفرة الرسوم المتحركة وسينما المؤلف (الموجة

---

(١) راجع الفصل الثاني من القسم الأول.

(٢) راجع التواريخ ـ المعالم في نص ادغار موران الذي يلي هذا المدخل.

الفرنسية الجديدة الخ . . .) وملحمة مجموعات البوب والثورات الطلابية . . .

ب ـ أن منطق المنظومة . يسأل عن كيفية ربط الثقافة المراهقة (منظومة) بثورة المنظومة الثقافية الكلية (منظومة ايكولوجية): كيف تصبح اتجاهات ثقافية مضادة متناثرة وهامشية فيما داخل المنظومة الجديدة؟ كيف ينتهي هذا الخليط من الاتجاهات المضادة الى اعلان مسبق عن ثورة ثقافية أصيلة، عن انبثاق؟ والسؤال الأصعب هو: كيف يسهم هذا الخليط، بدوره، في تمييز منظومة الثقافة بكاملها، في تعقيدها (اعادة تعريفها)؟

من الثقافة الفرعية الى الثقافة المضادة:

من الاتجاهات الى الاتجاهــات المضادة:

نتحدث عن الثقافة الفرعية بالمعنى المضبوط، الذي تنتمي، ضمنه، الى منظومة أوسع هي منظومة الثقافة الجماهيرية وتسهم، بذلك، في الصناعة الثقافية (قوانين السوق، تقنيات الانتاج والتوزيع الكثيف الخ . .).

ان هذه الثقافة الفرعية، منذ اصولها، مزدوجة القيمة حيال الثقافة الجماهيرية[1]. وترد البنية المزدوجة القيمة الى الاستهلاك «الجمالي ـ اللعبي» والى الاستمتاع الفرداني بالحضارة البورجوازية من جهة أولى. ولكنها تحتوي، في الوقت نفسه، على «خمائر عدم اتفاق مع هذا العالم الراشد الذي ينضح منه الضجر البيروقراطي والتكرار والكذب والموت[2]». والسؤال هنا هو حول معرفة كيف سيتجذر هذا الازدواج في القيمة تدريجيا ويؤدي الى تهميش وتمييز متزايد لقسم من الثقافة الشبابية في مجرى هذا العقد الأخير.

ان وعيا نقديا للثقافة الجماهيرية سيعيد شيئاً فشيئا، بصورة

---

١ ـ راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ومقال جريدة لوموند (٦-٧ تموز ١٩٦٣، الصادر في «مدخل الى سياسة للانسان»، مرحباً يارفاق.

٢ ـ راجع «مرحباً يارفاق»، لوموند، ٦-٧ حزيران ١٩٦٣.

موازية، وضع محتوياتها، وكذلك وظيفتها ونمط اسهامها موضع المساءلة. ومن المؤكدان وسائل الاتصال تبقى على حالها ولكنها «تحول» عن وظيفتها القديمة. فلا تعود للسينما والموسيقى والرسائل الاذاعية ونمط اللباس غاية «تسلية» معترف بها، ولاتعود تسهم في ميتولوجيا المتعة والترويح المتفائلة: وترتبط، من الآن فصاعدا، وظيفة شبه نضالية بهذا النمط الجديد من الاسهام: وهذا الأخير يريد أن «يعني» رفض الاندماج في مجتمع «الاستهلاك». ولم تعد الهامشية ورفض «المنظومة» يعاشان كبرهات مضطربة ومترددة من «قضية» (أزمة مراهقة) ستجري تسويتها، بل انهما ينزعان نزوعاً متزايدا الى فرض ذاتهما كاخلاقية ونمط حياة دائمين حتى في صميم الانتلجنسيا. ان الذهاب لرؤية فيلم «سراديبي» أو فيلم «مؤلف شاب» وقراءة مسلسلة مصورة لكرمب او غوتليب وشراء مجلة «شارلي - ايدو» وارتداء الثياب الغربية أو القديمة الزي وارتياد حفلة موسيقى بوب ليست افعالا بريئة. انها تعني اتخاذ موقف سياسي ووجودي «ادنى». ومصطلح «اللذة» نفسه فقد الكثير من قيمته في معناه كرفاهية باهتة وأمن معقم. وتفضل عليه، بعد الآن، تعابير الترجيح التي تعلن المتعة والابتهاج. فاللذة غير ذات معنى، اذن، في البرهة التي يستميت، فيها، المرء في التدليل، بكل الصور، على رفض موضوعات مجتمع الاستهلاك: الحداثة، الجمال، السعادة، الحب، الترويح..

ولايكتفي زي اللباس المغرب بازدراء قيمتي الأناقة والذوق السليم البورجوازيتين (القائمتين على انسجام الألوان واعتدال الأشكال)، بل هو يعني، ايضا، التنافر والصخب والغضب من عالمنا. والمغرب، أو المغربة، في اللباس لايريدان أن يعترف بالواحد منهما، بل يريدان أن يشار اليه على أنه «آخر»، آخر مخالف، مبرقش، بربري، غير متمدن يبحر في كل الدروب التحتية والموازية للثقافة الجماهيرية.

من الثقافة المضادة الى الثورة الثقافية

من الاتجاهات المضادة الى القيم

«يمكن أن نتحدث عن ثقافة مضادة، ولكن الصفة تميل بنا أكثر مما ينبغي في اتجاه السلب. انها، ايضا، ثورة ثقافية تؤكد قيمتها الموجبة. وبعض هذه القيم كان موجودا، من قبل، في المجتمع ولكنه كان محبوسا في احتياطيات الطفولة أو معاشا كاسترخاء من حياة العمل الجدية (اجازات، ترويح، لعب، جمال). وكان يمكن ان تحبس، ايضا، في غلاف الأديان دون أن تستطيع نقل العدوى الى الحياة اليومية . . . ان الثورة تريد، بمعنى ما، الامتداد بالعالم الطفلي الى ماوراء الطفولة. . وهي، ايضا، ككل ثورة كبيرة، ارادة انقاذ وانجاز لعالم طفلي للتواصل والمباشرة[1]».

من التناوب الى القرار

فمصطلح الثقافة المضادة غير كاف اذن. ان النموذج الثقافي الجديد موجود، قائم على رفض مبدأ التناوب ونقد المشاركة في العالم القائمة على الاستهلاك. ان القيم والاتجاهات المتبناة موجودة في المجتمع، ولكنها محبوسة في احتياطيات الطفولة (العفوية، اللعب) وفي أغلفة الدين (محبة الآخرين، التنزه عن الغرض) أو مبعثرة الى اتجاهات مضادة (اختراق ايكولوجي، بدائية جديدة). والنقد الجذري ينصب على الكيان الرسوبي والسطحي لهذه القيم، على عجزها عن تولي الحياة اليومية والزام الكائن بكامله. ان الراشد يستهلك هذه القيم بطرف شفتيه، جماليا. انه يستخدمها في عطل الأسبوع، خلال برهات استرخائه. اما باقي الوقت، فسوف يتلفع، في شخصه الاجتماعي، بقيم المزدود والكفاية والرصانة. ولعبة الراشد الفصامية المزدوجة هذه تلك الحياة البورجوازية المزدوجة هي أكثر ما «يدهش». ويحل محل هذا التناوب القرار والأختيار المجذر. فلا يعود

---

(١) راجع ادغار موران: جريدة كاليفورنيا.

الالتزام يعني القناعة أو مجرد الكلام، بل مشاركة كل الجسد وكل برهة في الحياة. فلم يعد المرء «يلعب» دور هاوي الحرف في أيام الاحاد، بل أنه يعودحرفياً، لم يعد يستهلك الريف، جماليا، من أجل الترويح، بل أنه يعود فلاحا، راعيا، صانع أجبان.

بحث عن الهوية

«يمكن، أيضا، أن يقال، بمعنى ما وجزئيا، أن اندفاعة الثورة الثقافية المتطرفة والتحرر موجودة، كبذرة، في فردية المجتمع القائم البورجوازية. والمتعية المرجحة والمثارة بنمو الاستهلاك تمتد، ايضا، الى الثقافة الجديدة، ولكن ذلك يتم مع استحالتها. ذلك ان هناك قطيعة في قلب الفردية نفسه. فتعارض فردية الملكية، الاقتناء، التملك، بعد الآن، فردية الإحساس، الاستمتاع، الإثارة، ويعارض التبذير الاستهلاك، وتعارض متعية الكينونة (الثورة الثقافية) جذريا، متعية الامتلاك (المجتمع البورجوازي) على الرغم من أن لهما الجذع المشترك نفسه[1]».

ولا يبحث النموذج الثقافي الجديد عن تلاحم «المنظومات القديمة» الانسانية، بل، وهو الأفضل من ذلك، يعاكس التعليمات الطقوسية للمعرفة الغربية بطرده من تفسيره قواعد التماسك والتكامل وعدم التناقض المنطقية. فالمزيج الجديد، وهو مسعور ونافر من العقلنة، ينتقل من «المخدر الى السياسي، من الجنسي الى الصوفي، يبحث عن نفسه في ثورة فردية، أحيانا، واجتماعية أحيانا أخرى (أوهذه وتلك معا[2])، في رحلة من اوكسيتانيا الى الهند ولقاء، في الطريق، بالهيبي ومناضل المدن الجامعية اليساري وعضو الجماعة الايكولوجية الشاب. والمراهق الباحث عن الهوية يبدو باحثا عن تعريف انتروبولوجي أكثر منه سوسيولوجيا: «ان هؤلاء الفتيان البورجوازيين يبذلونَ جهدا يائساً للافلات من البورجوازية (وأنا أفهم بصورة

---

(١) راجع جريدة كاليفورنيا.

(٢) المرجع السابق.

أفضل لماذا يحتاجون الى أسطورة الطبقة المقتصة، القاتلة، المصفية، البزوليتاريا، ليبرروا أنفسهم). وبصورة أخرى، يبذل فتيان العصابات اللااجتماعية جهدا يائسا للافلات من وضع الأجير ومن البروليتاريا. ومن المدهش أن نرى كيف ترفض المراهقة الحديثة الطبقة الاجتماعية لتحل محلها تعريفا قوميا (الفتى الأسود، الهندي) أو اقليميا (اوكسيتاني) أو تعريفا انتروبولوجيا[1]

ايرين ناهـــــوم

٢- الثقافة المراهقة والثورة الطلابية

لاتؤلف المراهقة مقولة انتروبولوجية ثابتة، بل مقولة تاريخية. فهناك حضارات دون مراهقة سوسيولوجيا. وآليات التأهيل الاجتماعية، في المجتمعات البدائية، وهي امتحان طقوسي قاس وطويل ينبغي فيه، ان يموت الطفل ليولد راشدا، تجري طفرة وتعتم على الانتقالات النفسية للمراهقة. فانعدام الدراسة وتبكير العمل، في معظم المجتمعات التاريخية، يجعلان من المراهقة واقعا شبه سرى محروما من القوام الثقافي.

وربما كانت المراهقة هي الطور الذي يعاني، فيه، الكائن الفتى، وهو نصف متحرر، فعلا، من عالم الطفولة ولكنه غير مندمج، بعد، في عالم الراشد، ضروب عدم التحديد أو التحديدات المزدوجة أو الصراعات. وبالتالي، لايمكن أن تكون هناك مراهقة الا حيث تتفكك آلية التأهيل التي تحول الطفل الى راشد أو تتحلل، والا حيث تنمو منطقة ثقافة أو حياة ليست منخرطة أو مدموجة في النظام الاجتماعي الراشد.

وليست المراهقة ـ الشبيبية، كذلك، ظاهرة اصيلة في التاريخ الحديث أو أن أصالتها تقوم، بالأحرى، على طابعها التوسعي، الكثيف والعالمي. وليس غرضنا، هنا، فحص الانبثاقات التاريخية للانتباه لنوع من ثقافة مراهقة في نهاية القرن الخامس الاغريقي أو لرفض طلابي لدى تلاميذ القرون

(٢) المرجع السابق.

الوسطى. وليس هو، كذلك، متابعة الخيط الذي اظهر، في نهاية القرن الثامن عشر، المراهق في المشهد المسرحي (شيروبان) وعلى المسرح الشعري والسياسي، ايضا، واعطاه الكلام، فيما بعد، داخل الانتلجنسيا الرومنطيقية، الاوروبية، كلاما جديدا، مؤثرا، في الوقت الذي تشكلت، فيه، اوائل مجموعات الطلاب الثوريين. اننا نريد، بصورة أساسية، هنا، أن نستخلص ولادة ثقافة جديدة وتشكلها داخل الثقافة الجماهيرية اعتبارا من ١٩٥٠.

وسوف يحملنا الفحص الاجتماعي ـ التاريخي على اعطاء أهمية خاصة لصفتي التحديد وعدم التحديد، معا، لدى المراهقة ـ الشبيبة: عدم التحديد هو تلك الحالة غير اليقينية الناجمة عن التعايش والتداخل بين العالم الطفلي والعالم الراشد، وكذلك عن المسافة بينهما. اما التحديد، فهو ما يأتي ليملأ هذه المنطقة المترددة، اي: ١- الثقافة المراهقة ٢- الدراسة المتطاولة والحالة الطلابية.

ونحن نقترح الفرضية القائلة أن الثقافة المراهقة والحالة الطلابية هما قطبا نمو طبقة عمرية شبابية تتدخل كفاعل تاريخي داخل أحدث صيرورة.

الثقافة الشبابية المراهقة(١)

وجدت، قبل عام ١٩٥٠ في مراكز عمرانية كبيرة متنوعة، عصابات مغلقة من المراهقين متجهة الى التكون في عشائر تجهل عالم الراشدين أو تنكره. وكان يمكن لهذه العصابات المسماة «لا اجتماعية»، وجانحة احيانا، أن تتغذى تغذية كثيفة من الثقافة الجماهيرية (وخاصة في السينما)، ولكنها، خلافاً لمجتمع الراشدين، كانت تجد ابطالها في الشخصيات «السلبية» التي كانت تشن، في أفلام الجريمة، حربا لا هوادة فيها ضد المجتمع. ان «ماقبل

(١) راجع الفصل السادس عشر من الجزء الأول و«مرحبا يارفاق» «الوموند ٦-٧ حزيران ١٩٦٣ الوارد في «مدخل الى سياسة الانسان» باريس لوسوى ١٩٦٢ و«المراهقون» في «كومونة في فرنسا»، باريس فايار ١٩٦٧.

تاريخ» الثقافة الشبابية الحديثة يبدأ، بمعنى ما، في عصابات المراهقين الهامشية.

وتكونت ثقافة مراهقة ـ شبابية، جديدة نسبيا، حوالي عام ١٩٥٥، انطلاقا من عدد من الأفلام اكثرها دلالة أفلام جيمس دين ومارلون براندو ذات العناوين الكاشفة في حد ذاتها (ثوار دون قضية، المتوحش)، التي تكشف عن أبطال جدد، مراهقين حقا، متمردين على العالم الراشد وباحثين عن الصدق. ثم جاءت موجة الروك والجيرك التي لم يتبلور، حولها، تذوق شبابي لموسيقى ورقص حادين حدة خاصة فحسب، بل تبلور حولها، ايضا، شبه ثقافة يعبر عنه تعبيرا قويا جدا معنى كلمة «ييه ييه» الذي لايغطي، في فرنسا، مجالا موسيقيا فقط، بل، ايضا، طريقة ما في الوجود، موقفا حيال الحياة تقريبا. وبسرعة كبيرة جدا، تكونت ثقافة ليس لها برامجها الاذاعية وصحفها فقط، بل لها، ايضا، امكنة بجمعاتها وأزياء لباسها، انطلاقا من الستينات في البلدان الغربية ثم اجتازت، بقدر متفاوت من التسامح حيالها، بقدر متفاوت من السرية، حدود بلدان الشرق ووجدت لها مقاما في مدن العالم الثالث الكبيرة. وبرنابي ستريت وغرينويتش فيلادج هما قطبان جديدان لنمو الثقافة الشبابية: فهناك تسود النزوة وارادة الحرية والصدق، وهناك تتكون نوى نصف طفيلية ونصف متحررة بالنسبة للعالم الراشد يجهد الفتيان، فيها، للعيش ضمن تفتح الأنا والتواصل. وهكذا غرست وحميت وانتشرت خمائر تميز واستقلال ثقافي.

وهذه الثقافة المراهقة ـ الشبابية مزدوجة القيمة. فهي تشارك في الثقافة الجماهيرية التي هي ثقافة جملة المجتمع وتسعى، في الوقت نفسه، الى التميز. وهي مندمجة، اقتصاديا، في الصناعة الثقافية، الرأسمالية، التي تعمل بموجب قانون السوق. فهي، اذن، فرع من منظومة انتاج ـ توزيع ـ استهلاك تعمل لكل المجتمع وتجر الشبيبة الى استهلاك المنتجات المادية والمنتجات الروحية وتبشر بقيم الحداثة والسعادة والترويح والحب الخ...

ولكنها تعاني، من جهة أخرى، تأثير الانشقاق والتمرد، بل ورفض مجتمع الاستهلاك. فالبيتنيك ثم الهيبي وغرينويتش فيلادج ونابي ستريت وسان فرانسيسكو، ثم احياء بوهيميا الجديدة الشبابية في كل مدينة كبيرة، هي مايشبه المجتمعات المضادة، الطوباويات المشخصة التي تعاش، الحياة، فيها، بصورة مختلفة، باخلاقية أخرى. وأغاني بوب ديلان المنشقة، ثم أغاني عدد كبير من مغني اللامحافظة الجوالين الجدد، تنشر هذه القيم الجديدة بصورة واسعة.

وهكذا، فان للثقافة المراهقة الشبابية الجديدة قطبين، ويجري، انطلاقا، من هذه القطبية المزدوجة، نوع من التحليل الكهربائي الذي يخلق، فيه، شيء خليط ينتشر في كامل السوق الشبابية. وفي هذه المنطقة المختلطة، يدمج الانشقاق والتمرد في المنظومة بعد أن يصفيا بمقادير متفاوتة دون أن تلغى، مع ذلك، كل الخمائر الحاتة. فالمنظومة تستخدم ابداعية البيئات الهامشية كما تستخدم، على المستوى الراشد، ابداعية الفنانين، ولكنها تأتي بالمعايير والرقابات والتكيفات. وهكذا يمكن أن نقول، بصورة مجملة، أن هذه الثقافة مخلوقة من جانب المراهقة ولكنها منتجة من جانب المنظومة. فالابداع يعدل الانتاج والانتاج يعدل الأبداع. وهناك، على جانبي هذه المنطقة المركزية المزدوجة القيمة، الجناح «اليميني»، المندمج والدامج كليا، تقريبا، مع عبادة النجوم (نوادي المعجبين، الصور الموقعة، الانعدام شبه الكلي للتنافر كما هو الأمر، في فرنسا، في مجلة «مرحبا يارفاق» وبرنامجها الاذاعي). وهناك الجناح «اليساري» الذي يرجع، فيه، الاتلاف الاستهلاك ويكون، فيه، المرء قريبا من العنف والمخدرات القوية، ومادة ل. س. د. والتنديد بالقيم الرسمية والرفض السياسي.

- ونمو هذه الثقافة مرتبط بكسب المراهقين للاستقلال داخل الأسرة والمجتمع. واكتساب استقلال مالي نسبي (مصروف الجيب الذي يقدمه الآباء في المجتمعات المتقدمة ومصروف الجيب الذي يحتفظ به، في امكنة

أخرى، المراهقون الذين يكسبون عيشهم ولايعيدون توزيع مكاسبهم كاملة على الآباء) وحرية نسبية داخل الأسرة (وهو مايردنا الى مسألة ليبرالية الأسرة هنا، وتفكك بنيتها هناك) يسمحان للمراهقين باكتساب العتاد الذي سيلونهم بثقافتهم (الترانزستور، الحاكي، بل والغيتار)، الذي سيعطيهم حرية الهرب واللقاء (الدراجة، والدراجة النارية، السيارة) ويسمح لهم بأن يعيشوا حياة مستقلة في الترويح وبه. وهذه الثقافة، وهذه الحياة تسرعان، بالمقابل، مطالب المراهقين الذين لايكتفون بنصف الحرية المكتسب وتزيدان من رفضهم لعالم راشد متناقص التشابه مع عالمهم.

وشيئا فشيئا، وفي عمر متزايد التبكير، يتوطد لدى الفتى اتجاه نحو التحرر، وهو ليس تحررا سيسمح له بأن يصبح راشدا، بل تحرر سيسمح بأن يصبح مثل الراشدين. أي متساويا معهم في الحقوق والحرية. ولكن هذا المطلب مبثوث. وهو يتبلور في ايديولوجية مكونة مذهبيا، بل في نوع من التفسير يعد الراشدون، بموجبه، متجاوزين من جانب الزمن، غير متفهمين ومنذورين للعيش في الأكذوبة.

وكذلك، لايملك هذا المطلب تنظيما مستقلا: من المؤكد ان للفتيان أمكنة اجتماع متزايدة العدد، كالمقاهي والمراقص التي يختارونها ومراكز الشباب أو بيوتهم التي تضعها الدولة أو المنظومات تحت تصرفهم. وفي كل مكان، تقريبا، يطمحون، بقدر متفاوت من الغموض، الى الادارة الذاتية لهذه المراكز، وفي كل مكان، تقريبا، يجب عليهم أخذ المجتمع الراشد بعين الاعتبار. الا أنه تخلق، داخل منظمات الشبيبة والمؤسسات الكبرى (كالكنائس) والأحزاب، تسوية بين ثلاثة اتجاهات: الاتجاه الرسمي الخاص بالمؤسسة أو الحزب، اتجاه الثقافة الشبابية (ادخال اعراف ورقصات واذواق الخ. . . جديدة، وهكذا تتحول الشبيبة الشيوعية الى ثقافة البوب)، وأخيرا اتجاه أكثر راديكالية، أكثر رفضا تطالب، فيه، الشبيبة من حيث كونها كذلك، بحقها في الكلام في المؤسسة نفسها وفي المجتمع.

هل يمكن أن يقال أن الثقافة الشبابية هي الظاهرة التي حددت تكون طبقة عمرية راشدة ـ شبابية؟ لايمكن لذلك أن يقال بمعنى امكان ولادة طبقة من تمييز مجال ثقافي فقط، بل بالمعنى الذي تبلور هذه الثقافة، ضمنه، امكانيات اثارتها جملة السيرورة الاجتماعية التي فتحت هذه المنطقة، منطقة عدم الاستقرار والحدة الانتروبولوجية معا، منطقة المراهقة. ونحن نستعير مدلول الطبقة العمرية هذا من مفردات الاتنولوجيا، ولكننا نأخذه بمعنى جديد على اعتبار أن المجتمعات البدائية تجهل، على وجه الدقة، المراهقة. ولايمكن لهذه الطبقة أن تماهي بالطبقة الاجتماعية، لاسيما وانها تتوضع فوق الطبقات الاجتماعية. ولكن مصطلح «الطبقة العمرية» يستحق، في نظرنا، أن يحتفظ به في ازدواجيته: فمدلول العمر يرد الى ماهو انتقالي (تطور كل فرد)، ومن جهة أخرى، يشير مدلول الطبقة الى فئة مستقرة في هذا التدفق المستمر. وبالفعل، فان هناك تجددا ابديا وسريعا جدا للأفراد الذين لايكونون شبابا الاخلال بضع سنوات ـ خلافا للطبقات الاجتماعية حيث يرتبط معظم الأفراد ارتباطا دائما بكيانهم الطبقي ـ، ولكن هناك مبدأ تعريف وبنينة ثابتا «يصنف» المراهقة ـ الشباب في المجتمع، وهذا المستوى هو الذي نتحدث، فيه، عن طبقة. ويمكن الحديث عن طبقة عمرية اعتبارا من البرهة التي تظهر، فيها، على نطاق واسع، سمات مميزة مشتركة. والثقافة المراهقة تنزع الى تنمية هذه السمات المميزة في الوقت نفسه الذي تغذي، فيه، شعور تواصل وتضامن («نحن الشباب»). وهي لاتخلق طبقة عمرية، بل تسهم في جعلها توجد كواقع اجتماعي ـ تاريخي.

ان الثقافة المراهقة تحمل على استهلاك كمية كبيرة من العنف الخيالي. ولكن الأمر هو كذلك، ظاهرا، بالنسبة للراشدين الذين يتغذون، نفسيا، في ثقافتهم الجماهيرية، بالوسترن وأفلام المغامرات والحرب والقصص والأفلام الاجرامية والوقائع المنوعة وصور الحرب. ويبدو أن هناك، منذ عام ١٩٦٠، زيادة في حدة العنف المستهلك وكميته، ولكن ذلك يتم دون أن يطلق، في

القطاع الراشد المتكامل، عنفا واقعيا، كما لو كان لهذا العنف مفعول تطهير للدوافع العدوانية التي يتزايد كبتها وتنظيمها وعقلنتها وتحويلها الى البيروقراطية من جانب حياة المدينة. وبالمقابل، فيمكن أن نشهد، لدى الشبيبة، ظهور اتجاه الى الربط بين الاحتفال والعنف في الحفلات الموسيقية للنجوم الشبابية الجديدة حيث يؤدي الايقاع والتواصل الى بعض الظواهر التدميرية (مقاعد محطمة الخ. . .). ولكن ذلك يقمع بدرجة مقبولة من النجاح من جانب المنظمات التجارية (وليس من جانب الشرطة) التي تلجم، لدى النجوم والمغنين، الاتجاه الاشتدادي وتستبعد الذين يبالغون خارج المعايير. الا انه امكن أن نرى، فجأة، احتفالا كبيرا للثقافة الموسيقية الشبابية، «ليلة الأمة»، في باريس، في حزيران ١٩٦٣، منظما من جانب برنامج «مرحبا يارفاق» في اذاعة اوروبا رقم ١، يستحيل الى احتفال تدميري، الى نوع من ثورة لعبية.

ولكن هامش الثقافة الشبابية هو الذي اندلعت، فيه، تظاهرتان ثوريتان لعبيتان اذهلت سعتهما وعنفهما الرأي العام دون أن يستطيع هذا الأخير تفسيرهما في ذلك العهد. فقد كانت هناك، أولا، ليلة ٣١ كانون الأول ١٩٥٦ في ستوكهولم حيث هاجم الفتيان، عفويا، في الشارع الكبير، الراشدين وقلبوا السيارات واحرقوها وحولوا احتفال ليلة رأس السنة الى عيد للعدوان والتدمير. وفي عيدي الفصح والعنصرة لعام ١٩٦٣، شهدنا، في كلاكتون و برايتون، في انكلترا، نوعا من الحرب الأهلية اندلع بين عصابتي «المودز» و «الروكرز» القادمتين من لندن والضواحي، وهو نوع من صراع طبقي شبابي بين الذين يتبنون اناقة ظاهرة والذين يرتدون اللباس الموحد، قميص الضاحية. وبين كل هذه الحالات المختلفة جدا شيء مشترك هو انبثاق للعنف عفوي وحامل للعدوى.

عمومية الثقافة المراهقة ـ الشبابية

للثقافة المراهقة ـ الشبابية الجديدة قطب نمو أول هو الولايات المتحدة، ولكنها انتشرت سريعا في العالم الغربي وماوراءه، في بلدان شرق اوربا، ومعظم المراكز العمرانية في العالم الثالث. و الصين، وحدها، هي التي لم تسهم، فيها، اطلاقا، ولكن الصين هي، على وجه الدقة، التي كان، فيها، المراهقون فاعلي «ثورة ثقافية».

ويمكن أن يقال أن هذه الثقافة تنزع الى الانتصار في المراكز العمرانية. وفضلا عن ذلك، وفي عدد كبير من البلدان، كما في اوروبا مثلا، دخلت الى الأرياف وحولت أنماط البنينة التقليدية للمراهقة... فقد عقبت العصابات القديمة المتركزة على تضامن القرية والعداء حيال القرية المجاورة، القائمة على التمييز الساخر العدواني بين الصبيان والبنات، والمندمجة، على الرغم من ذلك، في المنظومة الاجتماعية للمجتمع الراشد والتي تنظم، احتمالا، أعياد الخ...، عقبت هذه العصابات عصابات جديدة قائمة على التضامن بين الشباب أكثر منها على تضامن القرية وتنزع الى شبه انغلاق على العالم الراشد. وعلاقات التعاطف والاختيار ترجح، فيها، على الجوار. ولم يعد الصبيان والبنات مفصولين عن بعضهم بعضا فيها، وينصب، فيها، ذوق مشترك على الثقافة الشبابية، المتلقاة بالترانزستور والحاكي الآلي والعادي، وعلى التسليات. وهذه الثقافة تقودهم الى تبني قيم الحضارة المدنية (أي الى معارضة الراشدين الريفيين باسم قيم الراشدين المدنيين وليس الى الاعتراض على الحضارة الراشدة المدنية). وربما اسهمت هذه الاقلمة اسهام التربية، أو أكثر منه، في نسف القيم التقليدية. انها تشجع التحديث: وهذا التحديث، للعقول أكثر منه للبنى، يؤدي الى الهجرة نحو المراكز المدنية. وهي تشجع التغير بوصفه قطيعة وطفرة أكثر مما تشجعه بوصفه نموا ذاتياً.

وأكثر ما يبعث على الاضطراب في الثقافة الشبابية هو اشعاعها الدولي

في أمم وانظمة سياسية مختلفة وأنواع نمو اقتصادي غير متساوية. ومن المؤكد أن الانتشار يتم، في قسم كبير منه، عن طريق وسائل الاتصال اللاسلكية الجماهيرية، ولكن انتشار ثقافة ما لايفسر، الاثانويا، انطلاقا من المدى البعيد لنمط انتشارها. فيجب ان تلبي واقعا ماداخل كل من المجتمعات التي تنتشر فيها. ومن جهة أخرى، يجب أن نلاحظ أن انتشار الرقصات الحديثة الشبابية والاسطوانات، في عدد من البلدان، كالاتحاد السوفياتي، يجري بسرعة على الرغم من أنه سري أو نصف سري. فلا يمكن أن يحد من انتشار هذه الثقافة الا انعدام كبير للاتصال وقمع فائق الشدة.

فيجب، اذن، أن نتأمل فرضية تماثل في كل المجتمعات والتي هي الفرضية التالية: ان كلا من هذه المجتمعات يعرف، على طريقته، انقطاعات في الاستمرار التسلسلي للاجيال (القائم، في الحضارات التقليدية، على تراكم الخبرة الماضية).

والخفض من قيمة الخبرة الماضية مرتبط بتفسخ الحضارات التقليدية، اي في الوقت نفسه، بتفسخ المنظومة التي تدمج الأجيال الجديدة في القديمة. وتبلغ الانقطاعات والاضطرابات حدتها القصوى في عمر الانتقال من الطفولة الى حالة الرشد: فالمراهقة التي لم تعد تعرف - ولم تعد تريد - كيف تندمج في النظام القديم تحمل، في ذاتها، قيما جديدة (صراعية فوق ذلك) وارادة استقلال حيال الطفولة، وكذلك حيال العالم الراشد. وفي هذه الشروط، تتخذ ظاهرة الطبقة العمرية، القديمة أو الكامنة، شكلا جديدا. فالاتجاه الى تكوين طبقة عمرية مراهقة، بسمات تمييز ودفاع، بل وعدوان حيال العالم الراشد، يتوطد في كل مكان مع رفض كامن لكيان القاصر، أي مع المطالبة بحقوق مازال محتفظا بها، بموجب التسلسل، للراشدين، بل مع الرفض الضمني للعالم الراشد كما هو.

ولكن الحركة الطلابية هي التي ستجعل رفض الكيان القاصر ظاهرا ومبرمجا والتي ستجعل رفض المجتمع الراشد سياسيا، بل ثوريا.

الحركـة الطلابيـة

العالم الطلابي هو، منذ القرن التاسع عشر، المركز الامكاني أو المشتت لمعارضات ومساءلات واضطرابات، بل لاندفاعات ثوريةمن طبيعة سياسية. وتلك كانت الانفجارات الثورية لعامي ۱۸۳۰ و ١٨٤٨ في فرنسا، والاندفاعات الليبرالية ـ القومية ـ الاجتماعية لعام ١٨٤٨ في أوروبا، وثمت في روسيا القيصرية، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حركة ثورية طلابية توطدت من خلال اتجاهين: الأول شعباني (في صليبية نحو الشعب ومن أجل الشعب) والثاني ارهابي. وفي القرن العشرين، تبدو رسالة طلاب قرطبة (في الارجنتين) الى «رجال امريكا اللاتينية الاحرار» (١٩١٨) مقدمة للحركات الطلابية الحديثة في العالم وليس، فقط، لدور التخمر والعمل السياسي لجامعات امريكا اللاتينية منذ ذلك التاريخ.

ان العالم الطلابي هو المركز الامكاني لـ«الثورات»:

آ- ان التركيز الجزراوي للحياة الطلابية في الجامعات يؤلف تمييزا واقعيا وبيئة مناسبة للعمل الجماعي.

ب ـ تضاف الى «هامشية» الجامعة في المجتمع هامشية شبيبة في العالم الراشد خاضعة، فوق ذلك، للتبعية القصوى، تبعية تعلم المعرفة.

جـ ـ الطلاب مرتبطون، من قبل، بانتلجنسيا المجتمع، أي اذن، بأكثر الطبقات الاجتماعية حساسية لنواقص المجتمع الراسخ وعاهاته وانقطاعاته.

ويكفي القليل ليجري تمثل رسائل القسم المستاء من الانتلجنسيا الراشدة وتؤلف ايديولوجية الصدام لفئات طلابية واسعة: وهذه السيرورة هي التي ستجري، في كل مكان تقريبا، بصورة واسعة بعد عام ١٩٥٦.

وسوف تخلق بعض العوامل، هنا وهناك، شروط أزمة محتدمة. وهي ليست عوامل جديدةبصورة مطلقة، ولكنها سوف تتراكب مع عوامل جديدة، سنفحصها في مكان آخر، لتسهيل الانفجارات:

آ ـ الاندفاعة الديموغرافية الطلابية: ففي البلدان المتطورة اقتصاديا، بدأ

ابناء الطبقات المتوسطة، وابناء الطبقات الشعبية ضمن حد معين، في دخول التعليم العالي. اما في البلدان النامية، فأن التحرر من الاستعمار أو اندفاعة رفع المستوى قد ضخما المجتمع الطلابي. وهذا التزايد الديموغرافي غير مصحوب، دائما، بتزايد في الأبنية والاساتذة، الأمر الذي يخلق «نقصا في التأطير» وفيضا في الاعداد.

ب ـ ان النمو السريع للعلوم والتقنيات وأزمة الانسانيات الأدبية القديمة وانعدام انسانيات علمية جديدة وعجز العلوم الانسانية عن تكوين انسانيات جديدة (بحيث يحبط احباطاً مخيفاً توقع طلاب عديدين وآمالهم لرؤيتها تؤلف، قبل كل شيء، تقنيات توثيق ومعالجة ضيقة)، كل ذلك يجعل التناقض بين «تقادم» الجامعات (الادبية خاصة، ولكن العلمية يمكن ان تكون كذلك، ايضا، عندما تفتقر الى العتاد التربوي التجريبي اللازم) وارادة التحديث لدى الشباب.

جـ ـ يتزايد التقادم عندما تشهد الدبلومات التقليدية اسواقها تضيق، في حين لاتعرف الدبلومات الجديدة، بعد، منافذ.

د ـ يتزايد هذا التقادم عندما يصعد، في البيئة الطلابية، التوق الجديد الى المساواة الذي يستدعي اسهاما ديمقراطيا للطلاب في حياة الجامعة، في حين أن وضع الوصاية والقصر على دور الاقلية لم يعدل بعد.

ونشهد، منذ عام ١٩٥٥، نمو ديناميكيات متنوعة كلها ديناميكيات معارضة وقطيعة. فالاحتجاج على التقادم الجامعي سوف يسهل، فعلا، اختراقه الاحتجاج الآخر، الأكثر اساسية، ضد المجتمع نفسه الذي ليست الجامعة سوى انعكاسه وطليعته.

ان العامين ١٩٥٥ـ ١٩٥٦ حاسمان. فهما، في الوقت نفسه، العامان المؤسسان للثقافة المراهقة ـ الشبابية الجديدة (١٩٥٥ : جيمس دين في «شرق عدن» و «ثائرون دون قضية»، ١٩٥٦ : موت جيمس دين وعبادته).

وفيمايلي بعض الشواهد:

ـ في امريكا. سوف تعمل بداية مساءلة جديدة للحياة اليومية والحضارة البورجوازية على ازدهار حضارة غرينويتش فيلادج والبيتنيكية، لدى الشبيبة الهامشية، وتجعل من بيركلي أولا، ثم من جامعات أخرى، مراكز وجودية للمجتمع المضاد لدى الطلاب.

ـ في أوروبا الغربية، أول انفجار «ثورة دون قضية» مع ليلةرأس السنة في ستوكهولم وأول يقظة سياسية اسبانية تجري في الجامعة.

ـ في الاتحاد السوفياتي والديمقراطيات الشعبية، ايقظ نزع الستالينية معارضة طلابية قديمة للستالينية وأدى الى التدخل الكثيف والحار للطلاب ومجموع الشباب في بولونيا وهنغاريا. وقد لعبت جريدة الشباب «بوبروستو»، في الحالة الأولى، ونادي بيتوفي للشباب، في الثانية، دورا رئيسيا في الأحداث.

ـ في فرنسا، دفع المؤتمر الوطني الطلابي لحل المسألة الجزائرية بداية مقاومة تدريجية من جانب الطلاب الفرنسيين لحرب الجزائر، في حين قدم الطلاب الجزائريون ملاكات عسكرية عديدة للنضال الثوري الوطني.

وهذه الديناميكيات ستتنامى في مرحلة اندفاعية ثانية، حوالي ١٩٦٣ - ١٩٦٥، مطبوعة بالثورة الكوبية واعادة تفعيل الحركة الطلابية في بلدان امريكا اللاتينية، وهي الحركة التي تولت، احيانا، دور الحزب الثوري لكل المجتمع وبالمعارك الطلابية في الشرق الأوسط وبانفجاري الثقافة الشبابية في انكلترا (فتن برايتون) وفرنسا (ليلة الأمة). وفي الولايات المتحدة، انجزت ثورة بيركلي الانتقال من الثورة الوجودية الى الثورة ضد بنى المجتمع والى الثورة السياسية (١٩٦٤ - ١٩٦٥).

ومنذ ذلك الحين، شكلت الثورات الطلابية ظاهرة كونية، لكنها غير متزامنة بعد. الا ان عددا من الاتجاهات تجلت، فعلا، هنا وهناك:

آ ـ اتجاهات الى القطيعة بين المنظمات السياسية الطلابية الثورية

والأحزاب السياسية الراشدة: فالزانكورين الذي أسس في اليابان، عام ١٩٤٨، يقاطع الحزب الشيوعي. وفي الجمهورية الاتحادية الالمانية، يقطع الحزب الاشتراكي صلاته مع الحزب الاشتراكي الديمقراطي. وفي فرنسا، قطع القسم الأكبر من اتحاد الطلاب الشيوعيين صلاته مع الحزب عام ١٩٦٥، واسس «الشبيبة الشيوعية الثورية» (التي لعبت، مع الفوضويين الجدد، دورا مركزيا في ايار ١٩٦٨).

ب ـ الاتجاه، في قطاعات متنوعة من الحركات الطلابية، الى انضاج سياسة صالحة لكل المجتمع وليس، بعد، لانجاز الاصلاحات الاساسية في الجامعة والمجتمع التي تعترف بتحرر الشبيبة وبلوغها المساواة. وفي عدة حالات، بذلت الطلائع الطلابية النشطة جهدها للتعبير عن الحركة الشعبية أو حركة الانتلجنسيا أو قيادتهما. وهذه السيرورة جلية في امريكا اللاتينية، في هذه السنوات الأخيرة، وفي الشرق الأوسط وبولونيا وتشيكوسلوفاكيا، وتبدأ في الولايات المتحدة اعتبارا من عام ١٩٦٧، مع المعارضة البارزة لحرب فيتنام والنضال ضد العنصرية ودعم السيناتور مكارثي. وقد انفجرت، في فرنسا، في أيار ١٩٦٨.

وتبدو السنة ١٩٦٧ – ١٩٦٨، في الوقت نفسه، سنة الدولية المعممة السارية للثورات الطلابية والسنة التي تتلاقى، فيها، الاندفاعات المختلفة التي مازالت منفكة عن بعضها بعضاً، متوازية ومعزولة.

وتبدو دولية الحركات الطلابية هذه عالية التحديد بالأزمة العالمية العامة التي تمتد بالسيرورات الاجمالية المنطلقة في سنوات ١٩٥٠ – ١٩٦٠:

آ ـ احتدام الأزمة الداخلية للقيم في المجتمعات الغربية المتطورة، استمرار أزمة العالم الستاليني، مسائل دراماتيكية لبلدان العالم الثالث (تنمية واستقلال).

ب ـ حالة الفوضى في عالم يحوم فوقه التهديد الذري الذي يبدو

متزايد اللاعقلانية ويثير، دون جدوى، الحاجة الى عمل من أجل «تغيير العالم».

ويمكن أن نفترض، ضمن هذا المعنى، أن ثورات ١٩٦٧ - ١٩٦٨ الطلابية أعراض جديدة لأزمة عالمية للانسانية.

وتزامنها عالي التحديد، نوعا ما، بهذه الأزمة، ولكنها محددة بالاتصالات الكبرى (وسائل الاتصال الجماهيرية) والصغرى (الصلات النضالية).

وقد سهل تزامن الثورات الطلابية في بلدان الغرب من جانب اتجاه حركات المعارضة لحرب فيتنام، اذ ذاك، الى تنظيم اعمالها بصورة متزامنة.

وجاءت ظواهر اتصال لتسهيل العدوى: اتصالات بين مجموعات ثورية صغيرة من بلد الى بلد (لاسيما في اوروبا الغربية)، اتصالات من خلال صحافة الأحداث المثيرة الكبرى: فتن، احتلال كليات الخ.. وانتشرت تقنيات التحريض والعمل، على هذا النحو، بالعدوى، بل انها قفزت فوق المحيطات.

وتتخذ حركة أيار ٦٨ الفرنسية، في هذا اللهيب الكوني، أصالة استثنائية. فهي تجمع، في ذاتها، تقريبا، كل الصفات المتناثرة للثورات الوجودية، للانفجارات التي هي من نوع انفجار ستوكهولم، للطموح الناجم عن القطب المفكك للثقافة الشبابية وليس للثورات الطلابية وحدها.

وقد شهد يوم ٣ أيار ١٩٦٨ الالتقاء بين حركة شباب عفوية تجاوزت طلاب الجامعة بكثير (طلاب ثانويات وفتيان من البيئات الشعبية) وحركة ثورية طلابية (حركة ٢٢ آذار) أي، فعلا، الالتقاء بين الوجوه التحريرية والعنيفة للثقافة المراهقة ـ الشبابية وحركة ثورية.

ان الحركة الطلابية قد انطلقت، باسم ايديولوجية ثورية بروليتارية، الى الهجوم الثوري على المجتمع. وفي فرنسا، كما في قسم كبير من العالم،

باستثناء بلدان الشرق، كانت الراية الماركسية هي التي ارادت الحركة الثورية الطلابية ان تعلن، بواسطتها، انها تعمل للصالح العام.

دلالات زمنية

لايدور الأمر، هنا، حول جدول زمني استنفاذي للأحداث المتصلة بالشبيبة بل حول تعيين بعض التواريخ المفصلية والكشف، بصورة استرجاعية، عن موازاة مذهلة بين ثلاث سلاسل: سلسلة نمو الثقافة المراهقة ـ الشبابية، سلسلة ظواهر القطيعة الوجودية، كالبيتنيكية، وكذلك كانفجارات العنف، وسلسلة الثورات السياسية. وسوف نتبين، فوق ذلك، ان السلسة الوجودية تتواصل مع سلسلة الثقافة المراهقة ـ الشبابية (التي هي قطبها الخالق والمفكك) كما هو الأمر مع الثورة الطلابية، لاسيما في بيركلي عام ١٩٦٤/ ١٩٦٥، وفي باريس في أيار ١٩٦٨. وهذا يعني أن هناك في المصطلح الرافض للطبقة العمرية المراهقة مسألة ثورة ثقافية ومحاولتها.

١٩٥٥:

صعود الروك.

جيمس دين في «شرق عدن» و «ثائرون دون قضية».

١٩٥٦:

موت جيمس دين وعبادته..

تحركات لدى طلاب الاتحاد السوفياتي. عمل الشبيبة البولونية والهنغارية (بوبروستو حلقة بيتوفي) في اكتوبر البولوني والثورة الهنغارية.

اضطراب طلاب في اسبانيا

«المؤتمر الوطني الطلابي من أجل حل للمسألة الجزائرية»

في فرنسا.

انفجار ستوكهولم (٣١ كانون الأول).

١٩٦٣-١٩٦٦ :

من البيتيتكية الى الهيبية

انفجار باريس (ليلة الأمة)، ويرايتون (المعارك بين المودز والروكز(١٩٦٣)).

ثورة جامعة بيركلي (١٩٦٤- ١٩٦٥) ومدرسة لندن لعلم الاقتصاد (١٩٦٦).

نضالات طلابية في الشرق الأوسط. نضالات طلابية في امريكا اللاتينية.

حركة بروفو في هولندا.

فرنسا: انشقاق في اتحاد الطلاب الشيوعيين. الاندلاع الوضعي في ستراسبورغ.

الثورة الثقافية في الصين.

١٩٦٧- ١٩٦٨ :

"الثورة الثقافية" في كاليفورنيا. الحركة الهيبية.

الكومونات البدائية الجديدة. الحركة الايكولوجية.

اندلاع دولي طلابي.

ايار ١٩٦٨ : اتحاد في باريس بين الثورة الطلابية والثورة الشبابية.

تفسير مسألة الشبيبة

يبدو كل شيء يجري كما لو أن حركة عميقة للمجتمعات الحديثة كانت تنزع، بصورة غير متساوية، خلال النصف الثاني من هذا القرن الى تكوين طبقة عمرية مراهقة شبابية. وتلعب الثقافة المراهقة-الشبابية، في هذه الحركة، دور تمييز تكويني اذ تقدم نماذج وموضوعات واشكالا ثقافية مشتركة واحساسا مشتركا بالانتماء. والتمييز الثقافي يسهل الاندماج في المجتمع، من جهة، ويفسخ المعايير الرسمية لهذا المجتمع من جهة أخرى.

والحركة الثورية الطلابية اتبعت، في الوقت نفسه الذي تعارض، فيه، بعنف، تيار الثقافة المراهقة الدامج، طريقاً موازية للتيار المفكك ووجدت، للمرة الأولى، ولبضعة أسابيع، في أيار ٦٨، هذا التيار، ينضم اليها، في حين انها ولدت منه، قبل خمس سنوات، في بيركلي.

وفضلا عن ذلك، فان هناك أصلا مشتركا للثقافة الشبابية والحركة الطلابية هو تحرير الشبيبة، الغاء كيانها القاصر، شيء يماثل، على مستوى العمر، ديمقراطية ١٧٨٩ وتصفية الاستعمار.

ولكن هذه المساواة لاتعني الانصهار داخل الطبقة الراشدة. ان المساواة تعني الاعتراف بشخصية مستقلة، مختلفة، لها حياة أخرى وتعيش قيما أخرى.

وقد كان البيتنيكيون، وخاصة الهيبيون، الرسل الواقعيين للتعايش بين مجتمعين مختلفين جذريا داخل المجتمع.

وان جزءا صغيرا من الشبيبة، الأقلية الثورية الطلابية بشكل أساسي، يريد المضي الى ماهو أبعد من هذه الأهداف، انه لم يعد يطلب الاعتراف بالأخروية، بل بالبديل. انه يريد قلب النظام الراشد لأنه يفكر في تولي مسؤولية صالح الجماعية الاجتماعية، بل والانسانية العام، خالطا طموحات المراهقة ومطالبها المتخمة بالحاجة الثورية أو مماهيا بينها. وهو يتبع، اذ ذاك، قطب جاذبية هذه الحاجة الليبرالية ـ الديمقراطية ـ القومية، في بلدان الديمقراطيات الشعبية، والاشتراكية الفوضوية ـ الماركسية في البلدان الغربية، والماركسية ـ القومية ـ العسكرية في بلدان العالم الثالث.

ويمكن ان يكون هناك لقاء أو تحالف بين المصطلحات الثلاثة (التحرر، الأخروية، الثورة) في الطور الصاعد الحالي، ولكن هناك هوة بين المصطلحين الأولين والثالث. فكما ان هناك، في سيرورات التحرر القومي، «جبهة مشتركة» بين مختلف الاتجاهات والطبقات المناضلة ضد سيطرة خارجية ثم يحدث، ما أن يتحقق الاستقلال، انفصال وصراعات بينها،

كذلك، فان هناك تناقضا كامنا بين الاصلاح بتحرير الشبيبة والثورة بواسطة عمل الشبيبة.

وأخيرا، فان الايديولوجية الثورية في الغرب تبرز التباسا. ان الماركسية تنكر واقع الشبيبة، في حين أن الطليعة الثورية الطلابية تؤكد واقع الماركسية.

هل تخفي، تحت هذه العقيدة التي تنكرها، خفرها الطبقي، رسوليتها الطبقية، مصلحتها الطبقية؟ أليست الماركسية شيئا آخر خلاف السلاح الايديولوجي الوحيد المتماسك والعنيف الذي تستطيع امتلاكه الإرادة الثورية ضد المجتمع البورجوازي الغربي؟ والواقع أن ماوراء القشرة الايديولوجية هو اندفاع الانزيمات الفوضوية، التلاقي الأصيل بين الفوضوية وماركسية طوائف، وهو أيضا، ظهور، منذ الآن، لبعد ماركسية تؤلف أحياء الثورة وروحها.

ان هناك تناقضا كامنا في قلب الطبقة العمرية المراهقة ـ الشبابية يبرزه فحص مصطلح «الطبقة العمرية» نفسه الذي استعملناه عمدا. فالعمر يرد الى الفرد الذي سيصبح راشداً ويعرف، بصورة ما، انه سيصبح راشدا، من جهة، ولرد الطبقة، من جهة أخرى، الى بنية. ونحن نعتقد ان للشباب وعيا مزدوجا من جراء هذا الالتباس نفسه وأنه حين ينتصر احدهما ينام الآخر، ولكن لايفنى. وهكذا، فان الطلاب الذين قرروا، في أيار ١٩٦٨، متابعة ثورتهم مضحين بامتحاناتهم يجب أن يكونوا قد تجاوزوا، في ذاتهم، ماكانت تعنيه الامتحانات، أي مسلك فردي في المجتمع، أي الاندماج بصورة ما، وهذا الوعي «البورجوازي» يمكن أن يظهر من جديد فيما بعد. وبصورة أعم، اكثر نظرية، فان الفتى، والطالب بصورة أكثر حدة، جزء من طبقة، رافضة أو ثورية لأنها هامشية، غير مندمجة، تغذي قيم المجتمع الراشد، ولكنه، في الوقت نفسه، جزء من دارة يجتازها من الولادة حتى الموت وتجعله يجتاز طبقات عمرية أخرى ايضا.

ونفهم، الى جانب ذلك، أن بعضهم يريد الأفلات بالثوّرة من هذا

التناقض، لأن الثـورة، بتحقيقها، طموحا شبابيا وطموح انسانية معا، ستحذف، في انجازها، الفرق بين الشباب والراشدين، أي تخلق انسانية ما لايعود، فيها، الفرق بين الفتى والراشد فرقا سوسيولوجيا، ولا حتى سيكولوجيا، بل فيزيولوجيا خالصا.

خاتمـــة :

لقد انطلقنا من فكرة مركزية تقول أن الطلاب يؤلفون جزءاً من الشبيبة، من جهة، وجزءاً من الانتلجنسيا من جهة أخرى. فالطابع الشبابي للطالب الذي ينزع، في السوسيولوجيا الرسمية، الى أن يخفى أو يختزل الى صفات سطحية (غوغاء، تحريض) يجب أن يؤخذ مأخذ الجد انتروبولوجيا وسوسيولوجيا وتاريخيا. فالشبابية ترد، فعلا، في حضارتنا، الى ثقافة نوعية تنمو بكثافة منذ عام ١٩٥٥، وهي ثقافة آخذة في التطور، مزدوجة القيمة وغير مستقرة يمكن لوجوه الرفض والسلب والتفكيك، فيها، أن تحتدم في بعض البؤر وضمن بعض الشروط المعطاة، الا انه يمكن، ايضا، ان تغطى وتختنق من جانب وجهي الدمج والأقلمة. وهكذا، فانه لمن قبيل المبالغة في التخطيطية أن نقابل قطبي الشبيبة الاقصيين بثقافة اليية ييه، من جهة، وبالثقافة الثورية للمناضلين الطلابيين الثائرين من جهة أخرى. فهناك، في «اليية ييه»، كذلك، قطب أسود يحمل، في ذاته، ثورة مراهقة. وعلى العكس من ذلك، فان في الطالب الثوري، كذلك، ثنائية: وعية الثوري الخالص الذي يتفتح في التجربة المشتركة لعمره ومجموعته، من جهة، ووعيه الفرداني الذي تكون الكلية، بالنسبة اليه، مرحلة في الصعود الى عالم المهن الراشدة من جهة أخرى. وهكذا، فان الشرط الاجتماعي للطالب والثقافة الاجتماعية للمراهقة يحملان، في ذاتهما، التناقضات الانتروبولوجية وضمائر المراهقة النقدية. وهذه الأخيرة تكمن، احيانا، وتحتدم احيانا اخرى بموجب التطورات والظروف التاريخية المشخصة.

وفضلا عن ذلك، فان الطلاب يؤلفون جزءا من الانتلجنسيا.

وشـرطهم الخـاص يجـعلهـم مـتلقين، امكانيـا، للرسـائل الصـادرة عن أكثـر حلقات الانتلجنسيا ثورية، أو اكثرها الهاما، الحلقة التي تفرز الخمائر النقدية ولكنهـا تفـرز، ايضـا، الخـمـائر الدينيـة (بما في ذلك بمعنى الأديان السـيـاسـيـة والاجـتمـاعيـة). وهـذه الحلقـة الهـامشيـة من الأنتلجنسيا تنتج انزياماتها بصـور مختلفة حسب الشروط التاريخية المشخصة.

وهذا مايقودنا الى ملاحظتين. الأولى هي أن المراهقة والثقافة المراهقة والأنتلـجنسـيـا النقـديـة ـ الدينيـة مقـولات غـيـر ثابتـة ومـزدوجـة القـيـمـة وأن خمـائرها تنتقل من الاحتدام الى الكمون والعكس بالعكس. وبعبارة أخرى، فـان توضـيح المنظومـات التي تغطيـهـا هذه المقـولات يجب أن يصـاحب بفينومينولوجيا تاريخية تبين الظروف المحلية والاجتماعية و القوميـة، بل والعالمية. وهذه المقاربة المزدوجة هي التي ستفسر، بأكثر مايمكن من التقرب، تفعيل الآليات التي من شأنها اطلاق موجة تمرد وتغذية بؤر تحريض مستوطنة.

وهذا مـايقـودنا الى الملاحظة الثـانيـة. ان العـلاقـة بين الاحـتـدامـات الشـبـابيـة من جـهـة، والسـيـاق التـاريخي من جـهـة أخـرى، لايمكن أن يجري تصورها، بصورة سطحية، كمجرد نتيجة لأحداث معينة أو آثار آلية لحتمية متميزة (الصراع الطبقي مثلا). فنحن مسوقون الى تصور فرضيـة عـلاقـة وسيطية بين الحساسية الجماعية للمراهقة ـ الشبيبة (وكذلك للأنتلجنسيا النقـديـة ـ الدينيـة) والانقطاعـات والفـجـوات وتراكـمـات التـوتر والقلق في اعـمـاق الجـسم الاجـتـمـاعي. ومنذ ذلك الحين، مـاهي الانقطاعـات، مـاهي اختـلالات التوازن الكامنة التي يكشف عنها الطلاب، وهم اعضـاء طبقـتين اجتماعيتين مفرطتي الحساسية معا، المراهقة والانتلجنسيا؟ اننا لاننفر أبدا من التـفكيـر في أن الثـورة الطلابيـة تحـتـوي على شيء من البـيـتـارية (علمـا، كذلك، بأن كاهن معبد بيتي يقاوم التفسير وسيظل محتفظا بكل لغزه حتى الاكتمال). ونحن لاننفر، ايضا، من الاعتقاد بأن الرسالة المبهمة تتصل بما هو أكثر بكثير من ضروب عدم تكيف المنظومات الجامعية مع التقدم التقني أو عدم

تكيف التقدم التقني مع المنظومات الجامعية وماهو أكثر بكثير، ايضا، من التوعكات التي مازالت سرية، توعكات الحضارة البورجوازية أو المجتمعات الحديثة: الايدور الأمر، ايضا، حول أزمة انتروبولوجية تمس كل الكوكب؟

اما فيما يتعلق بالـ«هنا والآن»، في المجتمعات الغربية، فيمكننا أن نبدأ بتحديد أفضل لموقع مصطلح الأزمة هذا.

وبالفعل:

اذا كانت المراهقة موضع اعادة انتاج قيم المجتمع الراشد، وكانت اعادة الانتاج هذه، فيه، خارجة عن القواعد ومحولة.

ـ واذا كانت الأنتلجنسيا موضع انتاج الأساطير والايديولوجيات الضرورية لكل تنظيم اجتماعي وموضع نقدها واعادة صياغتها.

ـ واذا كان الطالب، «الرافض» أو الثوري الذي يحمل، في ذاته، سمتي المراهقة والأنتلجنسيا هاتين يجمع، في ذاته، أزمة مزدوجة، ثورة مزدوجة، عند ذلك، فان المراهقة والأنتلجنسيا، هذين القطاعين الأساسين في التناسخ الذاتي الاجتماعي، تصبحان، بقدر ماهما في أزمة وتمرد، أضعف حلقتين في المجتمع البورجوازي الحديث: انهما تكشفان عن هذه الأزمة، تضخمانها، تتطرفان بها.

وهكذا يكف الطالب الرافض عن ردنا، ببساطة واختصار، الى انحراف عابر وطرفي: انه يردنا الى المسألة المركزية لمجتمع يكشف عن أزمته (على المستوى التكويني، أي على مستوى تناسخه الذاتي) ويعلن لنا عن عالم سينهار (دون أن ينبثق، بالضرورة، عالم جديد كما سنبين في مكان آخر).

* * *

الفصل الثالث
الأزمة الأنثوية
من الأنثوية الجديدة الى الحركة النسائية الجديدة

اختزال سوسيولوجي للمرأة أم سوسيولوجيا تأنيث؟

كل جديد يربك النظرية.

ان حركة تحرير المرأة، اذ تضع مكان المرأة في المجتمع موضع المساءلة، تسائل مكان المرأة في السوسيولوجيا. والأكثر من ذلك هو أن دخولها المسرح طرح علينا، بالحاح وحدة، السؤال التالي: من هي المرأة؟

والواقع أن المرأة لم تعرّف سوسيولوجيا قط. فبنية الطابع المؤنث مردودة الى البيولوجيا: فهي، كأنثى، منذورة للعناية بالأطفال، وكفرد من الرئيسات تابعة للذكر. فوضعها الأساسي ووظائفها المتخصصة محددة، اذن، بصورة قبل سوسيولوجية، والمجتمع لايفعل شيئا خلاف التنويع في الصفات والصيغ التي يطرزها فيها. ويهتم الاتنولوجيون بوضع قوائم بهذه التنويعات المختلفة التي يثبتونها ويحصرونها في نزعة ثقافية سطحية. أما بالنسبة للسوسيولوجيا، فما أن تضع للمرأة غطاء الطهارة رادة الأنوثة الى البيولوجيا حتى تنسى المؤنث وتمحوه في مخططاتها البشرية.

ويبدو. ظاهرا، أن حركة تحرير المرأة تثبت المخطط الترسيمي البشري.

فالحركة النسائية التقليدية لم تكف عن المطالبة بكامل الحقوق الذكرية كما لو كان المذكر يعني اكتمال الانسانية. والحركة النسائية الجديدة التي تماثل وضع المرأة بوضع البروليتاري أو المستعمر ترده الى وضع جسمي بشري

يسيس، فيه، الجنس، أي تترجم، فيه، العلاقات الجنسية الى علاقات قوة.

ولكن الحركة النسائية الصدامية تثير مطلب هوية نوعيا في الوقت نفسه الذي تصطف، فيه، الى جانب الثورة واتنيات العالم الثالث، أي الى جانب الجنس البشري الذي يجري تصوره في جملته. والمماثلة مع المستعمَر، وهي أكثر تواترا بكثير من الرجوع الى البروليتاري، هامة هنا: ذلك ان اتنيات العالم الثالث تربط تحررها بالاعتراف بهويتها، أي بفرادتها وفرقها، وصيانتها.

وكذلك، تحمل الحركة النسائية، في ذاتها، اليوم، بصورة مشتركةومبهمة، مطلبا بشريا ومطلبا فيزيولوجيا. وهذا الابهام مبرر على اعتبار ان المرأة انسان، ايضا، مع كونها امرأة. وهذا الابهام هو، فوق ذلك، معرفي، على اعتبار ان الحركة النسائية تتصل بديناميكية حركات التحرير الأخرى. ولكن المسألة التالية تطرح على الصعيد النظري: كيف نتجنب الخلط دون أن نخفي، مع ذلك، الثنائية؟

والواقع ان النزوع الى اخفاء الثنائية قوي جداً كما رأينا. فالسوسيولوجيا عمياء أمام الخصوصية (على اعتبار انها واردة من الانوثة البيولوجية)، من جهة، ويصبح مخطط البروليتاري أو المستعمَر، المفيد بقدر مايسمح باقامة علاقة مماثلة، عقبة في وجه الوعي منذ أن يصبح تشاكليا ومماهيا من جهة أخرى. ولكن العقبة الرئيسية تقع، بديهيا، على المستوى النظري، في النزوع الى اختزال المسألة الاستعمارية والمسألة القومية والمسألة الشبابية، وليس المسألة الانثوية وحدها، الى مقولات الصراع الطبقي بين بروليتاريا عمالية وبورجوازية رأسمالية.

. ان لكل من الاتنية المستعمَرة والأمة الخاضعة والشبيبة الثائرة والمرأة المطالبة، في الواقع، خصوصيتها، هويتها غير القابلة للاختزال، كليا، الى الشرط الاجتماعي: اصالة بيولوجية اجتماعية. فالاتنية ليست مصنوعة من فروق ثقافية، بل هي، ايضا، مكونة بسمات نماذج تكوينية ظواهرية، وليس

الفتى مختلفا لأنه، فقط، هامشي اجتماعية، بل لأنه يعيش المرحلة الأخيرة من المراهقة. والمرأة ليست مختلفة باللباس فقط، بل، خاصة، بما هو تحت اللباس.

والمقولة البيولوجية الاجتماعية للمرأة تعاني اسوأ انحطاط اذا اختزلت التبعية الانثوية الى ظاهرة سطحية لتبعية أعم: تبعية الطبقة المستغَلة. فيصعب، حقا، أن نشتق عبودية المرأة من الرأسمالية مباشرة، في حين أن تحريرها يبدأ مع العهد البورجوازي. وانه لمن قبيل بتر المسألة على مستوى القرن، كذلك، ان نردها الى قرن الاستعمار. ومن غير الكافي، ايضا، ربط تبعية المرأة بالمجتمع الطبقي في حين انها موجودة في المجتمعات البدائية التي لم تتمايز، فيها، الطبقات بعد. وهذا، حقا، ماتفهمه المناضلات حين يضعن النظام البطريركي موضع المساءلة. ولكن مدلول النظام البطريركي هذا أصبح غائما، اتنوغرافيا، وهو، نفسه، يخفي الواقعة الاجتماعية الاساسية وهي: ان أولى التسلسلات وأولى التمايزات وأولى تقسيمات العمل تجرى بالفصل بين الجنسين والاعمار. فمسألة المرأة تقع، اذن، على مستوى بدائية اساسية: انها تتصل بقواعد النظام الاجتماعي نفسها.

وهكذا، فاذا كانت الاختزالية الماركسية جذرية على المستوى التفعيلي، فهي ليست كذلك، ابدا، على المستوى النظري (وكذلك على المستوى السياسي: فكيف يمكن لمجتمع دون طبقات أن يحل، بحكم كونه كذلك، مسألة تسبق تقسيم الطبقات الاجتماعية؟). انها، على الأكثر، قابلة لأن تصنف المرأة كمنتجة، على اعتبار انها انسانية، بتصور التقسيم الى رجل وامرأة أول تقسيم للعمل، في حين أن مايسبب هذه الثنائية أكثر عمقا وابهاما وتعقيدا، بكثير، من «العمل» أو «الانتاج». والواقع ان اللامساواة في العلاقة بين الرجل والمرأة ترغمنا، اذا اخذناها مأخذ الجد، على اعادة تأمل المنظومة الانتروبولوجية ـ السوسيولوجية. فحذف هذه اللامساواة يستدعي تحولا في المجتمع اكثر جذرية بكثير من ذاك الذي يمس علاقات الانتاج.

الا أن التنديد بنقص لا يكفي للتعويض عنه. فنحن مجردون من السلاح سوسيولوجيا: فمازالت هناك سوسيولوجيا اساسية أقل مما هناك انتروبولوجيا أساسية. ولاتوجد انتروبولوجيا أساسية لأنه لا وجود لانتروبولوجيا بيولوجية. ومنطقة الظل تقع، فعلا، عند المفصل - العقدة والقطيعة - بين البشري والبيولوجي.

المسألة البيولوجية - الانتروبولوجية للمرأة

ان اعترافنا بالجهل يرعب المتغطرسين الذين يعتقدون اليوم، كما اعتقد الكهان خلال ألوف السنين، أنهم يعرفون كل شيء عن العالم والحياة والمجتمع والرجل والمرأة. ولكن هذا الاعتراف شرط تقدم علم الانسان.

ان الفرق بين المرأة والرجل يقع في منطقة الظل البيولوجية - الانتروبولوجية - السوسيولوجية. وهذا الفرق القابل للاهمال، دماغيا، أكثر بروزا، من الناحية الجسمية، من أكبر فرق بين العروق. وهو، خاصة، أعمق لأن الفروق الاتنية لاحقة لظهور البشرية، في حين أن الفرق الجنسي يسبق البشرية.

ويتجلى خضوع الانثى للذكر، من قبل، لدى القرود سواء أعاشت في أسرة أم في عشيرة أم في مجموعة. وتقسيم الأدوار الحياتية الذي ينذر الانثى للطفل سمة ثابتة لدى الثديات تتنامى مع تطورها، أي مع تباطؤ الوصول الى عمر الراشد.

ان كيان المرأة الحالي، وهو ليس ثمرة لميراث انتروبولوجي فقط، بل، أيضا، لنمو معين للكائنات الحية، يطرح علينا سره. فنحن نرى، حقا، أن الأمر يدور حول قطبية ثنائية تتجلى في صفات بيولوجية - كيميائية وتجعل كائنين متماثلين، الى الأبد، متكاملين ومختلفين حيث تلغي امكانيات التكاثر اللاجنسي.

ماذا نقول غير ذلك؟ لاشيء دون شك. . . ولكن هذا المعطى الأصيل للجنسية لايمكن أن ينسى من التعريف البيولوجي ـ السوسيولوجي للرجل والمرأة.

ان بين الرجل والمرأة فرقا وتكاملا في الهوية. وفضلا عن هذا، يبدو، وذلك بصورة أوضح بكثير مما لدى الثديات الأخرى، ان كل جنس يحمل، في ذاته، السمات الفيزيولوجية الضامرة للجنس الآخر، وليس هورموناته فقط، أي أن الرجل مؤنث تأنيثا ضامرا وكامنا والعكس بالعكس. واذا اعتبرنا أن الانوثة والذكورة تستطيلان الى سمات عاطفية وسيكولوجية وسوسيولوجية، فان هذه الملاحظة تصبح، اذ ذاك، ذات أهمية رئيسية، فسوف ينبغي، دائما، تمييز المذكر عن المؤنث، الا أنه ينبغي، ايضا، عدم الفصل بينهما فصلا مطلقا ابدا.

الخادمة السيدة

اذا كانت المرأة عبدة، واذا كانت مستعمَرة، واذا كانت بروليتارية، فهي ليست عبدة أو مستعمرة أو بروليتارية كالآخرين. وليس ذلك، فقط، لانها تضاجع السيد، وهو ما يمكن أن يحصل للمستعمَر والعبد البروليتاري، بل لأن هناك علاقة أصلية وغير قابلة للاختزال تنعقد بين الرجل والمرأة.

ان هناك التقارب الغريب الذي تجريه الرغبة والجماع والمساكنة والحميمية بين أغرب عرقين موجودين في العالم: العرقين الجنسين. وهناك علاقة الحب الطفلية للأم التي تستمر لدى الانسان المتمدن الراشد والتي تتجاوز، خياليا ورمزيا، الأم ويمكن أن تتضح في ديانات الآلهة ـ الأم. وهناك النمو التاريخي للحب[1] الذي لايقتصر على وراثة رأس المال العاطفي لحب الأم والأخت، بل يؤدي الى تمجيد عبادي للمرأة المحبوبة. وهكذا، فاذا،

(١) الحب، الى جانب ذلك، مؤسسة، بالمعنى الدوركهايمي للكلمة، قسر سوسيولوجي. . فكل تربيتنا وثقافتنا تنزعان الى تقنية شكل مازال عليم الشكل لدينا في قوالب: فنحن «مؤمنون بالحب».

كانت المرأة قنة، سوسيولوجيا، فهي تملك كل القدرات الوجودية للمحبوبة والمشتهاة، للأم والبنت والأخت والزوجة والعشيقة.

والى جانب ذلك، فان الحضارة المذكرة التي تمجد القيم الذكورية في قطاع الفعاليات العامة والسياسية والاقتصادية تحتفظ بمنطقة موازية، خلفية، منطقة ميتولوجية تحكم، فيها، المرأة سيدة، منطقة ملاذ خاصة اذا كانت المرأة، فيها، استراحة المحارب، فان هذا الأخير يلقي سلاحه ويركع.

والواقع أن المرأة تملك، في أكثر الحضارات خضوعا للقانون المذكر، حديقة ميتولوجية خرافية، مواقع حقيقية تتمتع، فيها، باستقلال داخلي وقدرات حميمة وفردية. انها خادمة سيدة لمملكة معينة ولكنها ليست، بالضبط، في الأرض (السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية) التي يجب أن تبقى، فيها، خادمة.

ان ازدواجية علاقة المرأة بالرجل وكثافتها وحميميتها هي التي لن تستطيع المرأة، بسببها، قط، ان تؤلف مجموعة اجتماعية ولا أن تخوض معركة اجتماعية تكون، بالضبط، من طبيعة المعركة التي تخوضها طبقة أو عرق أو أمة.

طبقة بيولوجية اجتماعية وليدة وغير مكتملة

الا أن المرأة اذا لم تستطع تكوين طبقة كالطبقات الأخرى فربما استطاعت أن تكون طبقة ليست كالطبقات الأخرى. فاذا كان ينبغي عدم نسيان علاقة المرأة النوعية بالرجل، فيجب، ايضا، ان نشير الى أن مدلولي الطبقة والاثنية سيكونان مفيدين فائدة خاصة لنا، لا من حيث المماثلة البعيدة فقط، لتحديد موقع سوسيولوجيا المرأة. وسوف تسهم نظرية الظاهرة القومية، وكذلك نظرية الحركة العمالية، في توضيح التطورات النسائية الحديثة.

ان شروط التطور هي التالية:

١- وجود انتلجنسيا نسائية وعملها.

٢- الجمعنة الكثيفة للمرأة (وخاصة مع نمو الطبقة الأجيرة النسائية).
٣- نمو ثقافة وايديولوجية نسائيتين.

ان الانتلجنسيا تسمح بتكوين شعب «مؤنث». وتسمح الجمعنة بتكوين «طبقة» مؤنثة، في حين تسمح الثقافة والايديولوجيا بتكوين «حزب» نسائي.

١- لايمكن لتطور الثنية الى جنسية أن يستغني عن عمل انتلجنسيا. فهذه الأخيرة منذورة للدفاع عن الهوية الجماعية وصيانتها واعادة الاعتبار اليها، وتفرز الايديولوجية المحررة وتحس بنفسها مسؤولة عن مصير الجماعة. وكذلك، فان انتلجنسيا نسائية تلعب، منذ أصولها حتى اليوم، دورا رئيسيا في تشكيل الحركة النسائية ونموها. وهذا الدور يستمر، في تطور الستينات، مع ضروب التدخل الحاسمة لانتلجنسيا نسائية طبية واجتماعية (التخطيط الأسري) وانتلجنسيا صحفية - أدبية.

٢- لم يكن لدور الانتلجنسيا النسائية أن يكون فعليا الا مع جمعنة المرأة. وهذه الجمعنة تنمو، بصورة أساسية، مع دخول المرأة الكثيف سوق العمل وتشكل طبقة أجيرة نسائية واسعة. وقد تسارعت الجمعنة تسارعا كبيرا جدا بسبب الحربين العالميتين اللتين اتخذت، فيهما، النساء مبادرات من كل الأنواع في غياب الرجال، في الجبهة، قتلى أو أسرى، وانقطعن عن ان يكن محتجزات في مناطق محصورة خاصة من المسؤولية المنزلية. وتدعمت الجمعنة مع دخول النساء في السياسة العامة (حق الاقتراع) ودخولهن دارة الاتصال الثقافي الجماهيري.

٣- ان نمو ثقافة وايديولوجية انثوية هو الشرط الاساسي الثالث. وهذا ماسوف نراه في مكان أخر.

ويؤلف ترابط هذه العناصر (الانتلجنسيا، الطبقة الأجيرة، الجمعنة، الثقافة، الايديولوجية) ونموها المشترك الظاهرة البارزة لكل هذه السنوات الأخيرة. وقد حضرت لهذه الظاهرة، بالتأكيد، سيرورات انطلقت منذ قرن. ولايمكن الا أن نعجب لبطء اكتمالها.

وقد كانت العقبات الرئيسية، في رأيي، هي التالية:

١ - غياب الاتصال بين الانتلجنسيا النسائية (البورجوازية) والطبقة الأجيرة. فقد بقيت مطالب الانتلجنسيا النسائية، ردحا طويلا، في وعاء مغلق أو تحولت لصالح الحلقات العليا وحدها. وكانت مشاغل الانوثة على هذا المستوى (الفتنة، الجاذبية) بعيدة جدا عن مشاغل الأنوثة على المستوى الشعبي (المطبخ، البيت). ومن جهة أخرى، كانت المطالب النسائية الأجرية اقتصادية في جوهرها، وطابعها الايديولوجي الكامن كبت في البيئة الشعبية التي يبقى، فيها، تصور السلطة الذكرية قويا جدا. وأخيرا، كانت الطبقة الاجيرة النسائية تتغذى، حتى عهد قريب، بصورة حصرية تقريبا، بثقافة للانثوية (المجلة النسائية) تسد الطريق أمام الأفكار النسائية.

٢- وبالفعل، فان ثنائية جذرية، بل تعارضا، قطعا، حتى هذه السنوات الأخيرة، الثقافة النسائية الى قسمين كل منهما كتيم بالنسبة للأخر. فهناك ثقافة الانثوية، من جهة، والايديولوجية النسائية من جهة أخرى. وتنمو ثقافة الأنثوية في وسائل الاتصال الجماهيرية، وخاصة في الصحافة النسائية. وهي مكرسة لأنواع المكانة والقدرات وحلقات العمل والحريات المعترف بها والمبجلة، من قبل، في الحضارة الذكرية: ان تكون المرأة جميلة، تستحق الأعجاب، تعنى ببيتها، تطهي، تحلم بالحب، تربي الأطفال[1]... ولكن ثقافة الانثوية كانت، حتى هذه السنوات الأخيرة، تجهل، أو تصفي بالاحرى، الايديولوجية النسائية. وكانت الايديولوجية النسائية، من جانبها، تجهل الانثوية[2] وترفضها بوصفها ألهية أو ضياعا. وكانت الحركة النسائية منذورة، بصورة أساسية، للحياة العامة، في حين كانت الانثوية تحتجز نفسها في الحياة الخاصة. وكانت الأنثوية تقف، بصورة مضبوطة،

---

(١) راجع: الشبقية، اسطورة حديثة، فيوليت موران، كاسترمان ١٩٦٤

(٢) ارادت رتلوند ماشار، في «جريدة المرأة»، قبل الحرب، ان تركب بين الحركة النسائية والانثوية ولكن الأنثوية هي التي ابتلعت، في نهاية المطاف، الحركة النسائية في المنشورات التي تلت.

فوق أرض الفرق النسائي (الصفات الشبقية للمرأة، الوظائف الأمية والبيتية). وكانت الحركة النسائية تقف فوق أرض التماهي بين الرجل والمرأةوتطالب، من أجل ذلك، بكل المصلاحيات الاجتماعية التي كان الرجل يحتكرها.

وليست ثقافة الأنثوية مدموجة في الصناعة الثقافية الكبرى (الثقافة الجماهيرية) فقط، بل أنها تلعب، ايضا، دورا، دمجيا يوطد المرأة في دورها التقليدي ويحدد موقعها ويحبسها فيه فاتحا لها، فقط، صمامات الحلم والرومانسي بكل سعتها. أما الحركة النسائية، فهي تريد، على العكس من ذلك، استنفار المرأة ونفض استسلامها ووضع هذا الدور التقليدي موضع مساءلة.

وهكذا كان الانفصال بين الانتلجنسيا النسائية والكتلة النسائية الأجيرة، من جهة، وبين الأنثوية والحركة النسائية والأنثوية من جهة أخرى، يمنع حلول مرحلة جديدة. فمن أجل أن تكون هناك مرحلة جديدة، كانت الانتلجنسيا النسائية في حاجة الى الجماهير النسائية. وكانت هذه الأخيرة في حاجة الى الأولى، كانت الحركة النسائية في حاجة الى الأنثوية، وهذه الأخيرة في حاجة الى الحركة النسائية. وكان لقاؤهما ضروريا لتكوين ثقافة، بالمعنى الكامل للكلمة، وايديولوجية نسائيتين كاملتين.

وهذا على وجه الدقة، معنى حدث ١٩٦٧ - ١٩٧١، وهذا، على وجه الدقة، مايجعل منه حدثا: الاتصال (التفاعل) الذي قام بين الأنثوية والحركة النسائية، بين الانتلجنسيا النسائية والجماهير النسائية الواسعة.

وهذا الحدث الذي هو التفاعل النشيط بين عناصر بدأت في تكوين وحدة كلية هو، بذلك بالذات، بداية عهد: عهد الطبقة البيولوجية- الاجتماعية النسائية. فلم تعد المرأة مجرد فئة في المجتمع: انها تدخل المسرح السياسي-الاجتماعي، تصبح فاعلا تاريخيا. ولكن، ماهي الطبقة الاجتماعية؟ انها ليست مبدأ فئويا، بل هي واقع عضوي حي، فعال...

والمرأة لاتشكل، من أجل ذلك، طبقة اجتماعية حقيقية لأنها تجتاز كل الطبقات الاجتماعية دون أن تلغى تحديدها الخاص: فالأنثوية، كالجنسية، تشمل وتجتاز الطبقات الاجتماعية، وهي، أحيانا، قشرة رقيقة تفجرها التناقضات الأجتماعية ولكنها؛ أحيانا أخرى، ايضا، مستنبت وجوهر ثقافي مشترك، مغذ للهوية والجماعة. وليست المرأة، مع ذلك، جنسية على الرغم من أن لها بعض سمات شعب، اتنية، عرق غريب وأجنبي في حضارة الرجل. ولذلك، نرى جيدا صعوبات تعريف. وبيان السمات البيولوجية الفريدة والسمات السوسيولوجية غير القابلة للمساءلة والسمات التاريخية الجديدة للفعالية الجماعية هو مااقترح، من أجله، مدلول الطبقة البيولوجية الاجتماعية، الذي له، فوق ذلك، مزية الرد الى ضرورة علم بيولوجي-انتروبولوجي-سوسيولوجي.

ولكن هذه الطبقة البيولوجية الاجتماعية وليدة. ولنذكر، هنا، بأنها غير قابلة للاكتمال. فهي لاتستطيع، ولن تستطيع، اطلاقا، الاستقلال في المجتمع: فازدواجية علاقة المرأة بالرجل وحميميتها تقولان لنا انه اذا كان تحرير المرأة مماثل، بكثير من السمات التاريخية-الاجتماعية، لتحرير العامل أو المستعمر، فانه يتميز عنه مع ذلك. فلا يمكن للمرأة أن تنفك عن الرجل انفكاك المستعمَر عن المستعمِر. ولن تستطيع الطبقة البيولوجية الاجتماعية الأنثوية أن تعيد الانغلاق على ذاتها، ولاتستطيع التحرر الا في نمو عالم سياسي للرجل والمرأة لايستطيع، فيه، احدهما انتزاع نفسه من الأخر ويسقى، فيه، كل منهما من دم الآخر.

سنوات الانعطاف والفجوة (١٩٦٧- ١٩٧١)

لامجال هنا لأن نرسم، كخلفية للوحة، التطور البطيء المزمن الذي يؤمن، في الوقت نفسه، نمو حضارة مدنية-بورجوازية-فردانية والانتقال من الأسرة البطريركية الكبيرة الى الأسرة الضيقة اللذين يشرطان تطور الشرط النسائي ويسهلانه.

ولا مـجـال، كـذلك، لتـصـوير الديكور الجـديد الذي يتكون في الستينات، وهي منعطف تاريخي حقيقي تنتهي، عنده، مرحلة مابعد الحرب ويبدأ عهد جديد. ونحن نشهد، خلال هذه الفترة، ظهور مسائل في الميادين نفسها التي كان يبدو انها تحمل حلولا (التنظيم التقني، الرفاهية، الرخاء، الزواج، الحب) ومساءلات حيث كان يبدو أن هناك تكاملا.

والمشكلن بعمق داخل المجتمع الغربي نفسه (شكلنة يحولها قسم من الشبيبة، في ثورته وبحثه عن نمط حياة جديد، الى مساءلة أو رفض) هو نموذج التفوق الأبيض، الغربي، الراشد، الذكري الذي كان، حتى ذلك الحين، ضمنيا وغير مناقش. فالاستعمار لم يعد متهما من جانب المستعمر فقط، بل من جانب ابن المستعمِر ايضا، والحق الامبراطوري متهم من جانب مواطني الامبراطورية ذاتهم. والرأسمالية متهمة باسم الحب وليس، بعد، باسم المساواة والعدالة. والتقنية متهمة باسم الطبيعة التي تقتلها. كل ذلك بدأ يزعزع ـ والأسم قليل الأهمية هنا ـ منظومة، حضارة، ثقافة، مجتمعا، كل ذلك يزعزع، من قبل، واقعا، الدرع الشكلي البشري لمجتمعنا. والحركة النسائية ستفيد من هذه الزعزعة بصورة غير مباشرة.

فالقيم المضادة المقابلة للقيم المشكلنة أو المعترض عليها هي، فعلا، قيم نسائية: الطبيعة، الحب، السلام، من جهة، والحركة النسائية ستجد نفسها محفوزة، بل ومطلقة أحيانا، من جهة أخرى، من جانب موجة الصدمة الوجودية ـ الثقافية التي تحرك الظمأ الى تغيير الحياة منذ الأن، كما من جانب النضالية اليسارية التي تحقنها باحتدامها العدواني.

وذلك يحدث في البرهة التي تتضخم، فيها، حركة غير مرئية واسعة، ماقبل ثورة صامت، في العالم النسائي. ان تقدما واحساسا سلسليا بعدم الرضى يدفعان المرأة الريفية الى التحرر بأن تصبح المرأة العاملة، والمرأة المقسورة على العمل الى أن تحلم بالبيت، ويدفعان تلك التي مرت بكل هذه المراحل بأن تحلم بحرية أخرى، بالحب والاكتمال، الى أن تكتشف أنه ربما

كان الاكتمال في مكان آخر غير دارة العمل ـ البيت. واكتمال هذه الدارة نفسه هو الذي يجري، ضمنه، نمو الفردية النسائية.

وفي الوقت نفسه، ومنذ أن تزايد قيام الزواج على خيار الحب وينزع الشريكان الى أن يكونا متساويين ويخضع كل منهما لسلبية الجنس، يصبح الزواج ـ حجر الزاوية الزواج ـ المسألة. انه، من جهة، الملاذ، البيت، الرفقة، التضامن، الشراكة في عالم اجتماعي متزايد التجزئة ينتشر، فيه، القلق والعزلة. ولكن الزواج يفرغ ذاته، من جهة أخرى، منذ أن تزول الرغبة والحب، يصبح جحيما، سجنا، عذابا. ان خط مقاومة الرقابة الجنسية يتراجع: والأمر لم يعد يدور، فقط، حول الرقابة على الصورة والفيلم والكتابة التي تتخلى عن خطوطها المتقدمة وتعاني تراجعا هاما حوالي عام ١٩٦٨. أن الأمر يدور حول الرقابة الداخلية، تلك التي يمتنع، بها، الزنى، القبلة والمضاجعة. والشبق يحث الزوجين، يطرح عليهما مسألته: هل يستطيع الزوجان قبول الحرية الجنسية أم أن هذه الأخيرة يجب أن تتفسخ؟

والطفل نفسه يطرح، من جانبه، مشكلته. فاذا جاء مرغوبا فيه، منتظرا من جانب الزوجين المتحابين، فانه يكون، اذ ذاك، رمز السعادة. أما اذا جاء كدخيل في حين تكون الشروط الاقتصادية أو السيكولوجية غير مناسبة، فانه لايحمل الملل والعذاب فقط، بل يحمل، ايضا، حتمية بدائية كان قد جرى تجاوزها في ميادين أخرى.

ومشكلة الحمل هذه هي التي ستنفتح بصددها، في فرنسا، الفجوة النسائية. فمانع الحمل محرم والاجهاض مدان في هذا البلد ذي التقليد الكاثوليكي الذي يقض، فيه، مضاجع النخبة الحاكمة، منذ مطلع القرن، طيف تناقص الولادات. فهناك تأخر عظيم بالقياس مع البلدان الانكلوسكسونية والبروتستانتية. وهو عظيم، ايضا، بالقياس مع تطور الطباع وارتقاء شأن الفردية وسعادة الزوجين. ويبقى رحم المرأة موضوع آلام

بربرية وحقن وعمليات تجريف سرية مالم تقبل ولادة غير المرغوب فيه. وهذه النقطة، نقطة أكبر تخلف تشريعي وسياسي، أكبر عذاب جسدي ومعنوي، هي التي سيحدد، فيها، على وجه الدقة، العمل الحاسم.

ان الحركة تنطلق من هذا التقدم للانتلجنسيا النسائية التي تعرف وتحس، بحكم المهنة، هذه الأوجاع: الطبيبات النسائيات والطبيبات بشكل عام. وهي سوف تجتذب النساء اللواتي يكرسن انفسهن للعون الاجتماعي والطبي والرجال، أطباء كانوا أم غير ذلك، المعنيين بالمسائل نفسها. ولكن عبقرية التخطيط الأسري هي في تغليف موجته الصدامية، وهي التحرير الرحمي للمرأة، في الموجة العريضة لقيم تتزايد اوليتها وشيوع التسليم بها، قيم الحق بالسعادة وتناغم الزواج. فتحت حق الزوجين يختبيء حق المرأة، وتحت السعادة تختبيء الحرية. وقد وجد عمل التخطيط الأسري الذي بدأ في أعوام ١٩٥٦ - ١٩٥٨ صدىً كبيرا جدا منذ عام ١٩٦٥ وتوصل، عام ١٩٦٨، الى قانون نويرث. فقد انهارت فجأة المقاومات العظيمة حتى ذلك الحين التي كانت تبدلها الأحزاب المحافظة والكاثوليكية بجملتها والحزب الشيوعي كما لو كانت قد فرغت، بعد ذلك الحين، من محتواها تحت تأثير النمو الشره للقيم الجديدة.

ومن خلال الأختراقة التي جرت عام ١٩٦٧، انطلقت الشكلنة والمساءلة النسائيتان. ففي فرنسا، كما في الولايات المتحدة. أصبحت انتلجنسيا نسائية مناضلة (في فرنسا، كانت الطبيبات النسائيات في نقطة الانطلاق، اما في الولايات المتحدة، فمن كن في المقدمة هن، خاصة، طبيبات التحليل النفسي وعالمات النفس: فنحن، هنا، مباشرة، على مستوى النفس): وهذه الطليعة جرت طبقات كانت "تتفاوت" (الصحافة الكبرى، الصحافة النسائية) في المحافظة على الوضع النسائي القائم وبدأت، بعد ذلك، في ممارسة عملية الاستقطاب والتجميع.

وكانت النساء المناضلات في حركة نسائية جيدة التكامل ودمجية حساسات، من جانبهن، لشكلنة ليست هي، فقط، تلك التي تظهر في روابطهن، يل توقع، ايضا، الاضطراب في حياتهن الشخصية الخاصة. واصبحن مثقفات يبحثن عن الغذاء الايديولوجي. وعام ١٩٦٧ هو، حقا، عام تخمر في عالم الروابط النسائية(١)، كما في عالم وسائل الاتصال الجماهيرية (فقد دخلت ميني غريغوار راديو لوكسمبورغ. وجاء أيار ١٩٦٨، وهو، في ذاته، لايتصل ظاهرا، بالمسألة النسائية مباشرة، بل طرفيا (مهاد متفرقة). والأمر الذي يجب أن نلاحظه هو أنه لم يسبب أية حركة أو بيان نسائي. ولكن أيار ١٩٦٨ كان، بصورة غير مباشرة، حاسما بالنسبة للحركة النسائية. ان أيار ١٩٦٨ لم يبدأ السيرورة، ولكنه حفز العناصر التي تدخلت فيها. ومن جهة أخرى، طرأ تعديل وجودي على شيء ما: فقد عبرت الشرط النسائي موجة عريضة تحمل مطامح أخرى وحاجات مبهمة، ورادارات مجلة «هي» في خريف عام١٩٦٧، ثم مجلة «ماري كلير» اكتشفتها بسرعة وعملتا على تعديل المجلات، أي على اجراء التنافذات الثقافية الأولى بين الأنثوية والحركة النسائية. ومن جهة أخرى، فان موجة الصدام اليسارية، في فرنسا، ابرزت، أخيرا، بتأثير من موجة صدام «تحرير المرأة»الأمريكية،

---

(١) كانت الروابط النسائية الكبيرة ذات صبغة كاثوليكية (العمل الكاثوليكي العام للنساء) او بروتستانتية (النساء الشابات) أو شيوعية (اتحاد النساء الفرنسيات). ولم تكن تكرس نفسها للحركة النسائية، بل لدمج الطاقات أو الفعاليات النسائية في الأطر الايديولوجية ـ السياسية الكبرى التي تقع كل منها فيها. ولم تكن مكرسة للانثوية، بل للبيتية، للاسرية، للزوجية. الا انه كانت هناك نزعة نسائية كامنة تفعّل نفسها، احيانا، في نضالها في خدمة المرأة. وقد كان هناك، من قبل، نصيب من الانثوية متضمن في البيتية والزوجية. وهكذا، ما أن مست هذه الحركات، البروتستانتية أولا، ثم الكاثوليكية وبعدها الشيوعية، بالشكلنة والمساءلة حتى بدأت الطاقتان الكامنتان، النسائية والانثوية، في بلوغ التفعيل، وماكان، في الأصل، تأطيرا سياسيا ـ ايديولوجيا للنساء في الحضارة البشرية أصبح بيئة ثقافية للسياسة النسائية الجديدة، لاسيما لدى العضوات والمناضلات الشابات.

موجة صدام فرنسية نسائية خالصة، حركة تحرير المرأة. والاستنفار النسائي، في فرنسا كما في الولايات المتحدة، يتصف بتزامن موجة جماهيرية وموجة صدامية انطلقتا، كلتاهما، عام١٩٦٧.

تنافذ الحركـة النسائيـة والأنثويـة

بما أن الرحم هو النقطة الحاسمة التي يوجد، فيها، أكثر ماهو، نوعيا وبيولوجيا، نسائي، فقد ارتبط بأعم مطلب للحركة النسائية: حق المرء في التصرف بوجوده الفردي. وهكذا كانت نقطة الانطلاق هذه تربط بين الأنثوية والحركة النسائية، وكان يجب أن تطلق سيرورة التفاعلات بين هذين الحدين، بما في ذلك في المواقع المحتفظ بها للانثوية (مجلتا «هي» و «ماري كلير»، برامج الاذاعة الانثوية التوجه).

وكان هذا القطاع النسائي من الثقافة الجماهيرية قد خلق خدرا تواصليا واسعا كانت المرأة، فيه، مدموجة ـ مميزة في موقعها المحصور المستقل وجرت، فيه، رعاية القدرات والأغراءات التي من شأنها جلب الاعجاب والأغراء والحب، والقدرة على ترتيب الداخل والطهي الخ. . . وكانت الوجوه الأساسية للثقافة الجماهيرية، زرع التفاؤل وصنع الأسطورة، من جهة، والنصائح العملية المتنوعة (الوصفات، التسوق، كل الاستعمالات)، من جهة أخرى، أكثر بروزا منها في أي مكان آخر. وهذه الصحافة هي التي دخلت، فيها، بلمسات صغيرة، في البدء، ثم بسمات بارزة انطلاقا من نهاية عام ١٩٦٨، الاشكالية الجديدة التي حولت موضوعات الأنثوية الباعثة على التفاؤل الى موضوعات اشكالية للحركة النسائية الجديدة.

وهكذا، فان الشبق، وكان في البدء، في اساسه، خياليا (قصص، صور) وجلديا (عطور، مساحيق، مراهم) وتقليدياً (الخضوع للأزياء)، قد تعمق وتشكلن: فلم تعد المسألة اثارة الأعجاب فقط، بل غدت مسألة المتعة

أيضا. وهكذا وصل هوس أثارة الأعجاب الى الجنس: فشبق السطح شحن بالسلبية وأصبح، بعد الآن، يجوس الأعماق. وبصورة موازية، أصبح الزواج، وكان، في البدء، في مرتبة القداسة، محميا (انقذي بيتك، اصبري، كوني عليمة بالنفس، كوني بارعة) ثم مشكلنا: هل يستطيع الزوجان العيش متساويين وكيف؟ هل يجب اجراء الطلاق؟ ويظهر السؤال الأقصى: هل يجب على المرء أن يتزوج؟

ودخلت المسائل الاقتصادية خفرة من باب الخدم، باب الهموم المنزلية، ودخلت المسائل الاجتماعية من باب قضايا العمل النسائي ومسائل العالم من خلال أبواب الكتب والتلفزيون والسياحة ذات الطابع الاجتماعي المتفاوت والريبورتاجات ذات الصفة السوسيولوجية المتفاوتة المقدار التي تجري مقابلات مع أمثال شومبار وموران ودوفينيو.

ومن خلال شكلنة الأنثوية وبروز مسائل العالم الاجتماعي، جرى حمل ادى، لدى مجلة «هي»، الى «مؤتمر الطبقات العامة للمرأة» عام ١٩٧٠. وأصبحت الشكلنة مطلبا، ورفضا أحيانا. وانطلق مزيج من الأنثوية والنزعة النسائية.

وهكذا، وبصورة فيها الكثير من المفارقة، تحول المعنى السوسيولوجي لمجلة مثل «هي»، بموجب تحولات خارجيةوداخلية جارية تحت المنظومة النسائية داخل المنظومة الاجتماعية، بموجب الصعود الصامت للشرط والشكلنة وعدم الرضى النسائية.

والتمييز الثقافي الذي كان يقي الانثوية خارج العالم الاجتماعي هيأ، بل أنتج «جمهورا» نسائيا مترابطا ترابطا وثيقا داخل هذه الثقافة. وأصبحت الأحلام الروائية والشبقيات الجلدية وهوس أثارة الأعجاب الساحر المتدرب لأرادة عيش جديدة.

وأخيرا فان النساء الصحفيات العاملات في هذه الصحافة، أو في

الاذاعة، تأثرن والجرفن بالحركة الكبيرة التي ارتسمت انطلاقا من السنوات حوالي عام ١٩٦٥ وتشكلنّ، هن انفسهن، وعشن التمزقات والطموحات النسائية بكل حدتها، فزدن في قوة الحركة بدسهن مسألتهن، الخاصة، فيها، ولعبهن اللعبة المزدوجة في المنظومة اذ أصبح بعضهن مناضلات في الحركة النسائية الجديدة. ومن أجل ذلك، كفت أزمة كامنة، اندفاعة قادمة من الأعماق النسائية وتحفيز أحداث، مثل قانون نويرث وأيار ١٩٦٨، من أجل أن ينقلب الاتجاه وتنفتح الانثوية المحصورة على الحركة النسائية وأن تسهم الصحافة والاذاعة النسائيتان الجماهيريتان في نمو الموجة العريضة للحركة النسائية.

وفي البرهة التي تنفتح، فيه، الانثوية على الحركة النسائية («مؤتمر الطبقات العامة للمرأة»)، صعدت الحركة النسائية مع «حركة تحرير المرأة». وهذه الحركة النسائية الجديدة لاتقوم، فقط، على مطلب المساواة في كل الميادين، بل، ايضا، على مطلب الهوية النسائية، على انثوية وجودية اسهمت الثقافة المضادة أو الثورة الثقافية في توطيدها. وبين هاتين الموجتين، الأولى جماهيرية مولودة من «مؤتمر الطبقات العامة»، والأخرى صدامية مولودة من «حركة تحرير المرأة»، بدأت الروابط النسائية التي كانت، حتى ذلك الحين، منذورة للدمج في الأطر الايديولوجية ـ السياسية الكبرى في الأنطباع بحركة نسائية جديدة، بانثوية جديدة.

والموجة العريضة هي الأنثوية، مع شيء من النزعة النسائية. اما الموجة الصدامية، فهي الحركة النسائية في انثويتها. الموجة العريضة تجتاز كل المجتمع، والموجة الصدامية مركزة في مجموعات متحمسة صغيرة. الموجة العريضة «نقابية» تنزع الى نقابة واسعة للنساء تدافع عن مصالحهن دون أن تريد العمل في «السياسة»، والموجة الصدامية مسيسة وتحرير المرأة يمر، بالنسبة اليها، بثورة عامة. الموجة الواسعة تنخرط في درب التطور الاصلاحي، والموجة الصدامية تلتزم بالثورة الثقافية والثورة الاجتماعية.

الموجة الواسعة تريد جنسية متناغمة يتصالح، فيها، الشخص والجنس في الحق بالسعادة. والموجة الصدامية تحمل، في ذاتها، السلبية الجنسية (حرية الجسم) والسلبية الاجتماعية (الرفض ككبت لكل ضبط مفروض).

ان الموجة العريضة تضم، في ذاتها، المبدأ النسائي لحق المرأة في دخول كل المهن والأعمال والمسؤوليات المذكرة حتى ذلك الحين. انها تحافظ على المبدأ الأنثوي، الحساسية والطبيعة والسلام. ويبدو أن الحب يلعب، بعد الأن، دورا أقل تناثرا، أقل صدفية دون أن يدور الأمر، مع ذلك، حول ظهور ملحوظ لـ«ايديولوجية نسائية»، حتى الآن على الأقل. ومن جهة أخرى، فربما رأينا ظهور رسولية جديدة في «نحن النساء» أو «حان دورنا في اللعب». ولكن مايجري قد يكون ان هذه الموضوعات المحبوسة، حتى الآن، في صورة «المرأة الأبدية» التي تحبس المرأة، فوق ذلك، في دور يحدده مجتمع الرجال تستحيل ببطء. ويمكن أن تكون «المرأة الأبدية»، النموذج الأصلي الى الأبد، قد بدأت في استخلاص الفكرة الرسولية لـ«المؤنث الأبدي» (لفاوست الثاني) «الذي يفودنا، دائما، نحو أعلى».

والموجة الصدامية محمولة بنزعة نسائية وانثوية ايديولوجيتين مفرطتين. ولايطلب الافراط في النزعة النسائية مجرد مساواة في الحقوق، بل يريد الغاء سلطة الذكر وكنس ايديولوجيته. ولا يريد الأفراط في الأنثوية رعاية الجنسية المؤنثة فقط، بل يريد تحرير الجسد، تحرير الحب الأنثوي بكل صوره، استعادة نماذجه الأصلية الخاصة لا الخضوع لنموذج نمطي يفرضه الذكر (حمالة الصدر، النحول).

ومن الطريف لنا نلاحظ ان الأفراط في الأنثوية يقع في الحد الأقصى، في طابعه الثوري، من اليسارية المذكرة الكلاسيكية، تقريبا، ويختزل نضال المرأة الى نضال طبقي واستغلال المرأة الى استغلال رأسمالي. وعند الحد الأقصى الآخر، يقع الأفراط في الأنثوية في السحاقية، اي في رفض وجه آساسي للأنثوية الذي هو العلاقة بالرجل.

والواقع هو أن الجناح الماركسي والجناح السحاقي هما الجناحان المتطرفان للموجة الصدامية. ونحن نفهم ذلك: فبما ان الطبقة البيولوجية الاجتماعية الأنثوية غير مكتملة ولا قابلة للاكتمال، فان السحاقية هي القوة التي تدفع نحو الحد الأقصى من الاستقلال، هي، نوعا ما، يسارية الأنثوية الجنسية. أما اليسارية الماركسية، فهي تستجيب، على طريقتها، للهشاشة الاجتماعية ـ السياسية للانثوية. وهي سوف تحقن الأنثوية بالطاقات القوية للطبقة العاملة، بأكثر المصول الثورية فعالية[1].

ويجب، هنا، أن ندقق في أن الموجة الصدامية لايمكن أن تختزل الى تركيب بين الماركسية والسحاقية. فالموجة الصدامية هي، بمعنى ما، في الوقت نفسه، جزء من المطلب الوجودي، مطلب الثورة بحياة المرء الخاصة دون مزيد من الانتظار ومن اليسارية السياسية التي انفصلت عنها اولى مناضلات «تحرير المرأة» في امريكا ومناضلات حركة تحرير المرأة في فرنسا.

الا أن المطلب الوجودي وجه تيار معاكس حضاري يعبر عن نفسه في مظاهر عديدة يتخذ أكثرها جذرية صورة «ثورة ثقافية». وينبغي، هنا، ان نتذكر أن الثورة الثقافية الغربية ترسم، بطريقة خام، عفوية وساذجة، أو تستدعي نموذجا مضادا: فهي تقابل حضارة الرجل الأبيض الراشد الذكرية بحضارة تعاش، فيها، وتمجد القيم النسائية واقعا: الطبيعة، الحب، السلام. وربما كان ذلك، أي ربما كان ما هو في أساس الحركة النسائية الجديدة، مع تميزه عنها، هو المكان الذي نستطيع أن نجد فيه، البذور الايديولوجية لتكامل بين المذكر والمؤنث حيث يستعيد هذا الأخير، كذلك، شطره الانثوي الخاص ويفتحه.

---

(١) كذلك، فان الانتلجنسيا والشبيبة، وهما طبقتان غير مكتملتين وبالغتا التبعية والهشاشة والتردد، في حد ذاتهما، ستبحثان عن القوة واليقين والتحرر في الايديولوجية الخارجية التي تحمل أكثر الوعود تحريرا وفي الطبقة التي تبدو حاملة للحقيقة العامة في كل المجتمع.

حواء الجذور وحواء المستقبل

الموجتان العريضة والصدامية متزامنتان، متفاعلتان وتتبادلان، حاليا، التغذية أكثر مما تتبادلان الالتهام. ولكن بذور التفكك موجودة.

ومن جهة أخرى، فان الموجة العريضة لم تتخذ، بعد، وجها. هل ستخلق اتحادا نقابيا نسائيا واسعا أم أن الحركة سوف تستمر، ايضا، بصورة غير منتظمة، على شكل موجة بالضبط؟ وبؤرة الموجة الصدامية، اليوم، هي «حركة تحرير المرأة»، وهي نوع من سديم بدائي، منظمة مازالت ذات طابع عفوي، أي مؤقت. هل سيلعب الاتجاه الى التجزئة دورا، هل سنشهد ظهور حركة جديدة على محور مختلف؟ واذا كانت المرأة «تناضل» ضد الرجل، فكيف ستفعل من أجل أن لاتشبهه؟

لانستطيع الإجابة عن هذه الأسئلة. وبالمقابل فان مايبدو مؤكدا هو أن المؤنث في حالة سير وأن أحداث١٩٦٧-١٩٧١ ليست ختامية بل مولدة.

ان المؤنث، كالشبابي، في حالة سير بصفة «سلب» للحضارة الحديثة، وكذلك بوصفه «ايجابية». انه يعيد القيم الخفية ويحيي قيما أصبحت تزيينية. انه يتحدث عن الحياة أكثر من حديثه عن الفعل، عن الذات أكثر منه عن الموضوع، عن الطبيعة أكثر منه عن التقنية.

وقد يحدث أن تتوصل مجتمعات الغرب، اذا تجاوزت الصدفة الخارجية (فرضية محتملة ولكنها ليست الأكثر احتمالا)، الى ماسوف يكون انتصارا للموجة العريضة، نوعا من التوازن التنافذي بين المذكر والمؤنث يتشرب، فيه، المؤنث المذكر والمذكر المؤنث.

ولكن الحركة النسائية تحتوي، ايضا، في موجتها الصدامية، على نداء أكثر جذرية.

وهذا يعني أعادة تأمل كل المنظومة الأجتماعية، في الماضي (النظرية) والمستقبل (الطوباوية) معا. فمن النادر أن تستثير ظاهرة حالية، الى هذه الدرجة، المسائل الأساسية لعلم الانسان والسياسة.

الفصل الرابع
الأزمة الايكولوجية

منذ «النجوم» و «روح الزمان» الى «شائعة أورليان» و «عودة المنجمين» مرورا بـ«بلودميه[1] »تتوطد الأطروحة القائلة ان بعض الظواهر اللاعقلانية أو البدائية، ظاهرا، مرتبطة واقعا بالحداثة المدنية الحالية،وانها ليست، اذن، جزيرات تخلف داخلي الحداثة العقلانية، بل أنها، على العكس من ذلك، مثارة ومبعوثة الى الحياة من جانب نمو الحياة الحديثة. فهنا يتوضح، اذن، مدلول الحداثة هذا الذي يرمي الى التغيرات الحادثة في الحياة اليومية داخل المدن الحديثة: فعن طريق هذه الشكلنة لـ«البيئة المدنية» ترتبط، في نظر ادغار موران، فعلا، الظواهر الثقافية الجماهيرية بالتغيرات الاجتماعية.

وهكذا تشكلن «شائعة اورليان» و «عودة المنجمين» البيئة المدنية. فشائعة اورليان تفترض أنه كان لانتشار هذه الشائعة ميدان مناسب هو تفكك البنى القديمة للمدينة الذي ينزع الى تحويل المدينة الى تجمع حديث. وبصورة موازية لذلك، كانت سيرورة التفكيك هذه تسمح برؤية امكانيات «عصر وسيط» مدني حديث.

وقد أشار «عودة المنجمين» الى أن الانتشار الكبير والغريب للتنجيم الحديث في البيئة المدنية (في حين أنه محدود جدا في البيئة الريفية) لايرتبط بتطورات ذاتية حديثة، فقط، بل، ايضا، بتجزئة الفرد

---

١ - كومونة في فرنسا: استحالة بلودميه فايار، باريس ١٩٦٧

الحديث في التجمعات الكبيرة. وبدلا من أن تخلق وسائل الاتصال الجماهيرية «القرية الجديدة» الماكلوهانية، فأنها تستجيب على طريقتها لنداءات «غيتو جديد».

وتولد فرضية تيفار مضاد «بدائي جديد» مع الموضوع المركزي لاستحالة بلودميه: والسؤال ينصب على الانتقال من ثقافة ريفية ـ عامية الى حضارة مدنية ـ بورجوازية. وفضلا عن انطلاقة سيرورة التحول الى الضواحي، بدا أن الثقافة المدنية ـ البورجوازية التي مازالت غنية بالوعود بالنسبة لسكان بلودميه كانت، من قبل، اشكالية بالنسبة للبلودميين المهاجرين الى المدينة وبالنسبة للمصطافين عامة.

ان الاتجاه المضاد «البدائي الجديد» نوع من تناذر يسمح تعريفه، شيئاً فشيئاً، بربط ظواهر متعددة وتفسيرها أكثر من كونه مدلولا ثابتا: فظهور أزمة هوية ثقافية اقليمية، الاختراقة الايكولوجية، الوجوه المختلفة لثقافة مضادة شبابية («الروسوية الجديدة»). و«الريفية الجديدة») مترابطة، على هذا النحو، داخل تناذر واحد ومعرفة في علاقاتها مع نمط حياة مدني واستهلاكي قائم على مبدأ التناوب، العمل ـ الاجازات ـ الترويح.

ايرين ناهوم

١ - الانحطـــاط المدنـــــي

من العبث تصور توازن واستقرار حيث يوجد نمو وتطور: فالاتجاهات والاتجاهات المضادة والتناقضات تفسد التوازن، تسد، تفتح، تزحم، تحفز وتعبر عن نفسها بضروب تفكيك واعادة تنظيم دائمة. وهذا يعني أنه من الخطأ أن نظن أن التأرجحات والاضطرابات ظواهر جديدة. فقد عبر نمو المدن الذي جرى، من خلاله، في القرن التاسع عشر، نمو التعقيد الاجتماعي والفردي عن نفسه، على المستوى الشعبي، بضغوط مخيفة وضروب قمع عميقة وشكوك في الحياة وفي البقاء (البطالة) وتجمعات فوضوية واختلالات متعددة (الجنوح، الكحولية). الا انه يمكن أن يبدو ان المنظومة الايكولوجية المدنية في فرنسا كانت تتطور خلال القرن العشرين في اتجاه درجة فضلى. وكان التمدين ينزع الى رد ضروب الفوضى الى بضعة جيوب طرفية، وكانت ضروب العبودية والقمع و«الشكوك تتجه الى انتاج فردية وحريات. وعقبت صورة المدنية العلقية صورة المدينة ـ النور، وكانت هذه الأخيرة تقابل، بقوة، صورة التخلف الريفي التي كانت تتركز في موضوعات العبودية والقطيعية والفظ والمحبط: فكانت البيئة المدنية تبدو مكانا متميزا للرفاهية وارتفاع مستوى الحياة والحركة الحرة والرأي الحر واللقاءات والتسليات والمتع. وكانت البيئة الريفية تبدو المكان البائس للحياة المتكررة والرتيبة، لعدم الراحة ومستوى الحياة المنخفض والفعاليات الطقسية والممنوعات والعزلة والضجر (لقد وجدنا هذه الموضوعات حية جدا عام ١٩٦٥ في كومونه بلودميه).

المتروبول «الجلية ــ الغامضة»

من المؤكد اننا نرى هذه الصورة تصبح في منتصف القرن، في المتروبولات، الكبيرة، جلية ـ غامضة: فالتحولات والتنوعات المدنية تصاحب بتكررات آلية. فالاستقلال المتاح مصحوب بقطيعية مفروضة، والرفاهية مصحوبة بالتعب، ومزايا التفريد مصحوبة بمساوى التجزئة

والعزلة، وضروب الأمن مصحوبة بالاختناقات وأنواع الفوضى، والمكاسب من حيث تنوع الترويح مصحوبة بخسائر في تنوع العمل.

لم تعد المدنية تعرف، بعد الآن، بأنها مركز الحضارة المدنية، بل بوصفها مكان الحياة المدنية، أي مكان عدد من ظواهر التركيز (الكثافة، التنوع) في السكان والفعاليات والأعمال والتسليات والأمكانيات الخ. . .

وفي الفترة نفسها، على وجه الدقة، تجلت اتجاهات تصحيحية. فقد تكونت على صعيد منظومات الضبط والدمج (الدولة، الكومونة)، اجهزة للتخطيط والتنظيم والعمران ترمي الى «اخضاع» المنظومة الايكولوجية من أجل النمو الأفضل. وتجري، على صعيد الأفراد، بصورة متزايدة السعة، سيرورات ضبط للمنظومة الايكولوجية متناوبة بين الحياة المدنية والغوص في البيئة الطبيعية (الاجازات، أيام الأعياد، عطل الأسبوع)، ونرى ايضا، بصورة موازية لذلك، التحول نحو الضواحي ينزع الى الحلول محل التركز في الأحياء: فسوف تقيم المدن ـ الحدائق والأجنحة تناوبات ضعيفة السعة، وتسويات بشكل خاص، بين المنظومتين الايكولوجيتين مع عملها على التخفيف من اختناقات المراكز المتروبولية.

وكان يمكن لمراقبين عديدين، عام ١٩٦٠، أن يظنوا اننا في طريقنا الى التحكم بالازدحام وأن المزاليج في طريقها الى أن تنفك. وكان يبدو أن النمو سوف يضبط ويوجه، وبدا أن الحلول التقنية سوف تقيم عقلانية جديدة وأن تكاملا يجب ويمكن أن يجري، فيما يتعلق بالتوازنات ورخاء الأفراد، على مستوى أعلى في التناوب بين الإجازات ـ الترويح والعمل ـ الضرورات.

ولكن عقد ١٩٦٠-١٩٧٠ كشف عن كون هذه الحلول غير كافية وعن أنه لم تتم السيطرة على النمو وأن العقلانية التقنية كانت قد نسيت التعقيد البيولوجي والتعقيد النفسي العاطفي المفرط وأن الضواحي الجديدة شكلت جيوب فوضى جديدة وأن التناوبات الإجازية والعطلية لم تكن تمتص الازعاجات المدنية.

وقد تبين، على مستوى التجمع، ان الضبط كان خاضعا لعدم التساوي في النمو أكثر مما كان يخضعه. فالحلول المبرمجة لم تخفض الازدحامات والاختلالات.

وضمن هذه الشروط، يزيد اتجاه المدنية الى أن تكون تجمعا واتجاه الحي الى أن يكون مسكنا. ومازالت الحلول تنزع الى أن تتم عرضا، بالمحاولات والأخطاء. ويحاول الأفراد أن يتدبروا أمورهم، وتصبح المجموعات الاجتماعية مجموعات ضغط من أجل الاقامات والانتقالات والتنظيمات أو ضدها. ولا يتوصل صعود الطبقات الشبابية والنسائية الى ولادة التعقيد الجديد الذي هو حامل به، فتخلق جمعنة مطامحها، ضمن الشروط التي يغذيها الحصار والفوضى بصورة متبادلة، جيوب فوضى جديدة. وتسيير مطامحها يوسع جيوب النقص العمراني. والعمران موزع بين المضاربة العقلية والمضاربة العقارية. والتخطيط يتبع الحركة بقدر ما يسبقها.

وعلى مستوى الأفراد، يصاحب تخفيف الضغوط القديمة بزيادة ثقل الضغوط الجديدة (البيروقراطية، التكنولوجية، الاتصالية). ويحمل الوصول الى بعض مستويات التفريد اشكالية جديدة، فتسكن التجزئة والعزلة، بصور مختلفة ولكنها متزايدة الالحاح، المساكن ذات الأجرة المعتدلة والأحياء الراقية. ويتكون، ببطء، اكتئاب واسع، توعك غير محدد ذو أشكال متعددة يتحاوز كثيرا، دون شك، الايكولوجيا الاجتماعية المدنية.

وهناك ماهو أكثر من ذلك: فمترويولات الغرب الكبيرة تغص وتزدحم وتختنق ببطء، أولا، ثم يتزايد عدد السرقات وعمليات السطو والأعتداءات فجأة. وتجد المدينة، مركز الحضارة المتميز، نفسها، بغتة، فريسة البربرية. وتشهد المدينة، مركز النظام المتميز، تدفق الفوضى. وفي حين تصبح الأدغال مدينية، تصبح المدينة دغلا. ومترويوليس، أي نيويورك، على حافة التحلل. فهل تنذر نيويورك، مدينة المدن، بمصير

الحضارة المدنية التي ستكون عصرا وسيطا حديثا؟ ان هذا هو ماسوف نعود اليه.

٢- البدائيـــة الجديـــدة

لاينبغي أن تفسر الإجازات وعطل الأسبوع والحاجة الى المساحات الخضراء والى أشياء ومواد ورموز «طبيعية» ريفية، بدائية، على أنها محاولات أو تجليات لاعادة توازن، لتغذية راجعة سلبية فقط، بل، ايضا، كأعراض لتشكل اتجاه مضاد (متنام) جديد ومتعدد الأشكال: الاتجاه الى العودة الى الينابيع، الطبيعة الجديدة والبدائية الجديدة.

انقـــلاب القيـــم

يولد، في طرف الحداثة، في طليعة السيكولوجيا المدنية، وينمو فعلا، نداء روسوي جديد تمجد، فيه، الطبيعة بالمقابلة مع عالم المدن الصنعي ويصبح، فيه، «الأصل القديم» الذي رفضته الحداثة السابقة بوصفه روتينا وتخلفا مبدأ وتجذرا وأساسا وتواصلا مع الينابيع الحقيقية للوجود. وهذه الحاجة الى الطبيعة والأصل تسقط، تتجسد، بشكل خاص، في حاجة الى الريفية. وهذا المركب (الطبيعة الريفية ـــ البدائية الجديدة) هو مانسميه البدائية الجديدة.

وقد نمت البدائية الجديدة، في البدء، في دوائر الانتلجنسيا والمجتمع الراقي (المستهلك الأول لمستجدات الانتلجنسيا الثقافية وأول طبقة اجتماعية سئمت المتع والمزايا الحديثة)، ولكنها انتشرت، سريعا، في طبقات بورجوازية ثم شعبية مدنية واسعة (حيث تثار الحاجة الى الطبيعة والأصل بصورة كثيفة، كتغذية راجعة، من جانب ايقاعات المدن الكبرى وضغوطها ومتاعبها العصبية)

ونمت البدائية المدنية الجديدة في اتجاهات عديدةمنها:

آ ـ تمجيد العناصر الطبيعية: فالهواء، الشمس، المياه، الخضرة (النباتية

ـ الكلوروفيلية)، الحياة (الحيوانية) والحجر (الخام) تغص بالقيم المنشطة والخلاصية ومشحونة بفضائل طبيعية ـ نفسية ـ ميتولوجية.

ب ـ تمجيد الجسم الطبيعي الذي يقع، أولا، في الرياضة ثم ينمو في الحمية والجمالي واللعبي.

جـ ـ الانقلاب الجزئي في التسلسلات المذاقية لصالح الأطباق الريفية و«الطبيعية». وهكذا ظهرت، على المائدة البورجوازية، الخضرية بلحم الخنزير والخبز الريفي وتلعة الزبدة والبطاطا المشوية والمشويات المتنوعة على نار الحطب والخضار «الطبيعية» والبحث النهم عن الخمور والزيوت واللحوم المجففة المنتجة في المزرعة بالمقابلة مع المنتجات المعالجة صناعيا. ان كل ذلك يعبر عن الاعلاء الجديد من شأن البساطة الريفية والصفة الطبيعية اللتين لم تعودا محتقرتين بالقياس مع التصفية وفن الطبخ العالي المعقد. وقد حل محل التعارض القديم بين فن الطبخ العالي والأغذية الريفية تعارض جديد بين فن الطبخ العالي والطبخ الريفي والغذاء المصنع.

د ـ الانقلاب الجزئي للقيم التزيينية والأثاثية في المسكن لصالح القيم الريفية. وهكذا، فان هناك، داخل المساكن المدنية نفسها، تيار اعادة اعتبار للمدفأة ونار الحطب والأعمدة الظاهرة في السقوف وقطع الأثاث ذات المنشأ الريفي الحقيقي (أو التي يظن أنها كذلك على الأقل)، كالمرايا والطاولات والصوانات الخ.. وادوات المطبخ الريفية أو ذات الصبغة الريفية الخ...

هـ ـ اعادة الاعتبار الجمالية المعممة لعلامات الفرادة والصدق في النتاج الحرفي بالتقابل مع النتاج الصناعي الواسع النطاق. وقد نما، بصورة أضيق، فن حجري جديد، بوليتيزي جديد، بدائي جديد (فن سان جرمان دي بريه، فن غرينويتش فيلادج).

وهكذا تصبح المحافظة على معالم الماضي واعرافه وتقاليده واعادة

الاعتبار اليها، بانقلاب فريد، تجليا للحداثة وليس، بعد، للتقليدية، للطليعية وليس، بعد، للتخلف.

والبدائيةالجديدة لاتقتضي، بالضرورة، رفض التقنية ومنتجاتها (الرفاهية، الرخاء)، بل تقتضي، على الأغلب، دمجها (وهكذا تجري سكنى المقطورة والتخييم ضمن التسهيلات الحديثة، وتدخل قطع الأثاث وادوات المطبخ الريفية الشقق المريحة والمجهزة. وعلى العكس من ذلك، يعود الناس الى دخول المساكن البدائية والريفية مع ادخال التجهيزات الكهربائية المنزلية والرخاء اليها).

الدمج النسبي للبدائية الجديدة

ان دمج الطبيعة والأصل في المسكن المدني (جنائن، حدائق، مساكن، استعمار الأحياءالقديمة من جانب الانتلجنسيا المدنية والطبقات الميسورة) وفي الاستهلاك (الطبخ الريفي، المنتجات الحيوية الطبيعية) وفي تنظيم داخل البيوت (تأثيث، تزيين) لايمكن أن يكون الا جزئيا أو، بالأحرى، رمزيا.

وخارج المدينة هو، بشكل خاص، المكان الذي تسعى البدائية الجديدة الى الأرتواء، فيه، بحلين يركبان بين المنظومة الايكولوجية الطبيعية والمنظومة الايكولوجية المدنية: احدهما التسوية الضاحيوية، والثاني التناوب الإجازي.

التسوية الضاحيوية

في التسوية الضاحيوية، يكون المرء قريبا من مراكز العمل والاستهلاك ومتع الحياة المدنية، ولكنه يفيد من عناصر طبيعية (الهواء، الماء، النباتات، الحيوانات الأليفة وحتى الطيور الداجنة). الا انه ليس في الطبيعة، والأصل مختزل، فيها، الى فعاليات ريفية طرفية (بستنة، صيد بالصنارة).

التناوب المنظومي الايكولوجي؟

لقد نمت، في تنافس مع التسوية الضاحيوية، بصورة متزايدة السعة،

منظومة حياة تناوبية بموجب دورية قد تكون يومية أو (و) اسبوعية (عطلة الأسبوع) أو (و) موسمية (الاجازات).

والدورية اليومية التي يعود، فيها، المرء، مساء، الى مكان اقامة ريفي عبر الضاحية، في الريف، بل وحتى في قرية (حقيقية)(١)، امتياز للفئات الفائقة اليسر أو للمهن الفنية غير المقسورة على جدول زمني مدني شديد الضغط. وتنتشر الدورية الاسبوعية (عطلة الأسبوع) في الطبقات البورجوازية أو البورجوازية الصغيرة من سكان المدن.

اما الدورية الموسمية (الاجازات ولاسيما الكبيرة منها)، فهي منتشرة في طبقات شعبية مدنية واسعة.

ولاتريد الحياة المدنية ـ البدائية الجديدة طرح اندماج المنظومتين الايكولوجيتين كبديل، بل كطرف تناوب، لاتريد طرحه كتسوية، بل كتكامل. انها تجد «الاسترخاء» خارج المنظومة الايكولوجية المدنية وكسب العيش في هذه المنظومة. انها تجد، على الغالب، تفتحا في تناوب الثقافتين، بل تناوب العبادتين: عبادة الحياة المدنية الحديثة وكثافتها وحرياتها، وعبادة الحياة الريفية بالحضور المطمئن للطبيعة والأصل.

وفضلا عن ذلك، فان هذه الثنائية تتغذى، ضمن حدود دنيا، في قلب الحياة المدنية نفسها (ومع قليل من الطبيعة، قليل من الأصل في المسكن والغذاء والتزيين والأثاث)، وكذلك، يؤمن، في قلب الحياة الريفية نفسها، حد أدنى من الحداثة المدنية (ماء، غاز، كهرباء، اذاعة، تلفزيون، ثلاجة، سيارة الخ...).

وقلب فترة عطل الأسبوع، والاجازات، خاصة الريفية الطبيعية وسياقهما هما، بديهيا، اللذان سيتنشر، فيهما، الاتجاه البدائي الجديد ويتعمق.

---

(١) ان هناك بعضا من هذه القرى «الحقيقية» على مسافة ٤٠-٦٠ كيلو مترا من باريس، وهي قرى مهلوسة بالصدق، قروسطية ـ بدائية من الخارج وسكانها مؤلفون، حصرا تقريبا، من فنانين ومثقفين ومديري مصانع الخ...

لقد نمّت البدائية الجديدة، باديء ذي بدء، وجوها سطحية أو صنعية، ولكن وظيفتها الرمزية تغذي النفس: وهكذا تقام الديكورات السارة للمصطافين والسياح والمجاملة لهم: قروسطيات زائفة، فنادق تعلن شارتها الغوتية عن طلقة الطبنجة، فولكلور حسب الطلب، سراطين قادمة، سباحة، من بولونيا أو استراليا تمثل كوميديا البدائية الجديدة التهريجية لصاحب إجازة سعيد بالتحول الى العصر الحجري.

وعلى صعيد رمزي أكثر تشخيصا، يسبب السياح ـ المصطافون القادمون من المدن بعث حرف قديمة (خشب، حديد، غذاء) ويقيم حرفيون جدد من المدينة ورشاتهم القروسطية الجديدة في مراكز السياحة العليا (سان بول ـ دو ـ فانس، البو، سان تروبيز).

واعتبارا من الستينات، تعمق التوق البدائي الجديد وربط، بصورة متزايدة القوة، بين حاجة الطبيعة وحاجة الثقافة. ويجب أن نفهم الثقافة، هنا، بالمعنى الاشتقاقي لمبدأ تنظيم للحياة الشخصية. وتظهر الصلة الأولى والمدهشة في أندية الاجازات التي يقدم عنها نادي المتوسط نموذجا متقدما: فهذه الاندية لاتقتصرعلى الأغراق في العناصرالطبيعية ـ الشمس، السماء، البحر ـ بل هي تنظم مجتمعات متواصلة، أخوية تطرد منها تسلسلات الحياة الاجتماعية وقشورها وضغوطها، بما فيها المال (شريطة أن تدفع ثمن ذلك): فهنا يسود قانون روسوي جديد للطبيعة، قبلية جديدة. وهكذا نشهد ظهور طوباويات مشخصة، غير رافضة في طورها الأول، تكون منظومات ايكولوجية حقيقية اجتماعية ـ طبيعية مغلقة وكلية (مؤقتا) وتقدم الصورة المثالية لحياة متجاوزة للمدينة، بل ومتجاوزة للمجتمع، حرة ومتواصلة في الوقت نفسه. ان هناك، فعلا، بداية ايكولوجية جديدة وثقافة جديدة، ولكنهما مدموجتان في التناوب كمكافأة وجائزة للحياة اليومية «المضيعة».

٣- الوعي الايكولوجي

من البدائية الجديدة الى الايكولوجية

اذا تأملنا، اليوم، شطيرة التطور التاريخي الذي بدأ في الخمسينات، فيمكن ان نرى ظهورا ونموا، عبر قفزات كيفية، لصور متزايدة الغنى لاتجاه (أو اتجاه مضاد) طبيعي جديد، صحي، اجازي، جمالي يصبح، بصورة متزايدة الجذرية، ثقافيا وايكولوجيا. وهذا النمو مرتبط بتطورات، ليست هي تكنولوجية اقتصادية، اجتماعية فقط، بل، ايضا، (وبذلك بالذات)، ايكولوجية منظومية.

وهذا الاتجاه جزء من التناوب (الاجازي) ووصل الى البديل (حياة أخرى في الحالة الثقافية المضادة ونمو آخر في الحالة الايكولوجية). وقد وصل، وهو المنطلق من الطرف، مركز المنظومة الايكولوجية الاجتماعية المدنية، بل وطرح نفسه، هنا وهناك، بتعابير جذرية. وأصبح، وهو المنطلق من دوائر مدموجة، اجتماعيا، قوة معارضة أو صورة رفض.

وعقد الستينات هو الذي ظهر، في نهايته، العنصر الايكولوجي والعنصر الثقافي، وليس ذلك، بعد، في الطرف الاجازي وفي عالم مصغر مغلق، بل في قلب المنظومة الايكولوجية الاجتماعية - المدنية وكمسألة كلية وجذرية. وقد ظهرا، أولا، كحدثين، أولهما انذار مفاجىء بتدمير الطبيعة (الانذار الايكولوجي)، والثاني كهزة مفاجئة تضع موضع المساءلة معايير الحياة الاجتماعية ومبادئها: الهزة الثقافية المضادة. ومن خلال هذين الحدثين- الفجوتين، انبثق اتجاهان مضادان جديدان ليسا مرتبطين بالبدائية الجديدة فقط، بل سيقويانها ويضخمانها ايضا: الاتجاه الايكولوجي الذي يضع موضع المساءلة المنظومة الايكولوجية الاجتماعية المدنية، والاتجاه الثقافي المضاد الذي يضع موضع المساءلة تنظيم الحياة الفردية والجماعية نفسه ويتصل، على الرغم من كونه يتعلق، أولا، بالتجهيز المولد للمجتمع، مع

ذلك، بالعلاقة الايكولوجية المنظومية بالمعنى الذي تتعلق، ضمنه، بالحياة الظواهرية اليومية.

من الانذار الايكولوجي الى وعي المنظومة الايكولوجيـة

الوعي الايكولوجي، تاريخيـا، طريقـة جـديدة، جـذريا، في طرح مسـائل الوباءة والأذى والتلوث التي كـانت تعـد، حتى ذلك الحين، مسـائل غريبة[1] بالقياس مع الموضوعات السياسية «الحقيقية». وهذا الاتجاه اصبح مشروعا سياسيا كلياً يسائل تنظيم المجتمع على اعتبار انه ينقد ويرفض اسس الانسانوية الغربيـة نقـده ورفضـه لمبادئ التنميـة والنمـو التي تدفع بالحضـارة التكنوقراطية الى الأمام.

وفي حين كانت قابلية الضرر الايكولوجية في البيئة المدنية تصاغ، حتى منتصف القرن، بتعـابير الوباءة وترى نفسـها محصـورة في جزيرات ينبغي الخـفض منهـا، ظهـر، بصـورة متـزايدة الوضـوح، خـلال النمـو التـقني-الاقتصادي الكبير لسنوات ٥٠-٦٠، ان هذا الأخير كان يزيد السميات المدنية ويضـاعفهـا. ولكنه ظهر، ايضا، ان سياسة صحة عامـة ووقاية اجتـماعيـة تستطيع حـمل الحلول التقنيـة التي تخـفض السميات الى مـادون المستـوى المرضي. ويشهد الانذار الايكولوجي على قفزة كيفية حقيقية، على مستوى الوعي على الأقل. وهو لايقتصر على ترجمة المسائل نفسها الى تعـابير اضرار وتلوث. انه يرى تهديدات مميتة حيث لم يكن يرى سوى تهديدات ملحقة. وهو لايعد التلوث والضرر نتاجين ثانويين للنمو، بل نتيجتين حتميتين له. ولم يعد يرى نموا تقنيا نحو الازدهار والرفاهية، بل فوضى تتجه الى تلويث المصادر الأولية للحياة والى تفسيخ الحياة نفسها. ولايمكن للحلول، ضمن هذه الشروط، أن تكون تكنولوجيـة. انها تقتـضي اعادة بنيـة عـامـة للمنظومـة الحضارية وليس للمنظومة المدنية فقط.

---

(١) المحظيون بتحديد المسائل السياسية الحقيقية مازالوا يرون ان الانذار الايكولوجي غريب شاذ.

والمهددبالبقايا والرواسب الصناعية وعوادم المحركات والزراعة الكيميائية ليس البيئة المدنية فقط، بل هو مجمل البيئة الطبيعية، المنظومة الايكولوجية الأرضية الكلية. وليست الابادة الحيوانية، وحدها، هي التي تهدد الأرض بأن تفرغ سكانها، بل مذبحة علق البحر والكلوروفيل ايضا. فالمسألة الايكولوجية تتجاوز، اذن، مسألة الايكولوجية الاجتماعية ـ المدنية، بكثير، واصبحت مسألة المنظومة الاجتماعية في تنظيمها الاساسي.

مدلول المنظومة الايكولوجية والوعي الايكولوجي

يرد مدلول المنظومة الايكولوجية، في أحد معانيه، الى ماكانت تغطيه، من قبل، الكلمات المعروفة جيدا، كلمات «المحيط» و «البيئة» و«الطبيعة»: الا انه يضيف التعقيد الى الكلمة الأولى والدقة الى الثانية ويطرح من الثالثة الصوفي، بل التفاؤلي. فمدلول المحيط، وهو فقير جدا، لا يرد إلا الى صفات طبيعية وقوى آلية. ومدلول البيئة أفضل من حيث انه يتضمن غلافا مشيميا، ولكنه مبهم. ومدلول الطبيعة يردنا الى كائن مصفوفي، مصدر حياة حي هو نفسه. وهذه الفكرة عميقة شعريا ولكنها مازالت، علميا، واهنة. ان هذه المدلولات الثلاثة تنسى الطابع الأهم للمحيط، للبيئة، للطبيعة: طابعها الذاتي التنظيم والتنظيمي. ومن أجل ذلك يجب ابدالها بمصطلح أغنى واضبط، مصطلح المنظومة الايكولوجية.

وتعرف المنظومة الايكولوجية صفتان اساسيتان:

أولا ـ تؤلف جملة الظواهر في موقع ايكولوجي ما، بتفاعلاتها، منظومة ذات نموذج أصيل: المنظومة الايكولوجية.

ثانيا ـ كل عضوية (منظومة مفتوحة) مرتبطة ارتباطا حميما بالمنظومة الايكولوجية بعلاقة اساسية، علاقة استقلال ـ تبعية يتزايد، فيها، الاستقلال مع تزايد التبعية.

ولا يعني الاستقلال والحرية والانسانيات، هنا، التحرر من المحيط الاجتماعي الذي يجب، اذ ذاك، اهمال دراسته، بل يعني عقدة من تبعيات

متزايدة لاتعبر عن نفسها، مع ذلك، البتة، وفق الحتمية الخارجية والسببية الوحيدة الاتجاه. ولنضف، ايضا، ان جهل ديالكتيكية المنظومة الايكولوجية (استقلال ـ تبعية) قد شكل نقصا اساسيا في الفكر التقني والعلمي المعاصر، وليس، فقط، في الايديولوجية الغربية منذ ديكارت الذي عد «البيئة»، دائما، عالم موضوعات متروكا لقوة البشر ـ الذوات واستغلالهم (سواء اكانت صفة الذات مقصورة على الطبقة المتميزة من البشرية البيضاء الغربية ام ممتدة، كما لدى ماركس، الى جملة الجنس البشري). ولانشهد ظهور البذور الأولى للوعي الايكولوجي، أي لتبعيتنا المنظومية الايكولوجية الا مع الاضطرابات الخطيرة الحديثة التي انعكست من المنظومة الايكولوجية الاجتماعية على المنظومة الايكولوجية الطبيعية مهددة سلامتها، بل مهددة الحياة البشرية.

ولابد فيما يتعلق بالنقطة الأولى، أي بمدلول المنظومة الايكولوجية نفسه، من بعض الايضاحات.

ان غليان الحياة غير المنظم في موقع «طبيعي» يخفي وينتج تنظيماً تلقائياً هو المنظومة الايكولوجية نفسها.

فتخلق توازنات ويعاد خلقها بين معدلات التناسل ومعدلات الوفيات. وتقوم ضغوط وضروب ضبط متفاوتة التأرجح انطلاقا من التفاعلات. وتؤلف الترابطات والتنافذات والتطفلات تكاملات، وتشكل العلاقات الالتهامية بين الحيوانات والنباتات، في الوقت نفسه، تسلسلات وتكاملات (المأكول مكمل للآكل) وتنازعات. وضمن هذا المعنى، فأن النظام الذي يستخلص يبدي سمات التركيب والتسلسل والضبط والضغط والتكامل والتنازع المنظومية. ولكن هذه المنظومة خاصة جدا: فثباتها هش ويمكن ان يعدلها تغيير ضئيل يمس أحد مكوناتها. ومبدأ نظامها لايصدر عن مركز تنظيمي بل هو منتج من جانب التفاعلات التي يبلغ عددها عشرات الألوف. ولنصف ان كل «موقع» يندمج في منظومة ايكولوجية أوسع يشكل

عنصرا منها واننا نصل، من اندماج الى آخر، الى المنظومة الايكولوجية الكلية ـ كوكب الأرض. وهكذا، فان مصطلح المنظومة الايكولوجية، كمصطلح المنظومة، قابل، في الوقت نفسه، للاندماج في منظومية عامة وللتعريف بموجب نطاق الملاحظة والدراسة أو مستواهما.

وعندما يكبت المجتمع، بمقدار متفاوت، المنظومة الايكولوجية الطبيعية، فانه يقيم، مع الحضارة المدنية، «بيئة جديدة»، أي منظومة ايكولوجية جديدة أو، بالأحرى، منظومة ايكولوجية (اجتماعية ـ مدنية) في المنظومة الايكولوجية (الطبيعية). فنحن نرى، جيدا جدا، ان فكرة المنظومة الايكولوجية الاجتماعية يمكن ان تختلط، بيسر وفائدة، مع فكرة البيئة المدنية اذا كنا نفهم هذه الأخيرة بمعناها الغني. وهذه المنظومة الايكولوجية الاجتماعية ـ المدنية ليست سوى المجتمع الحديث منظورا اليه من وجهة النظر الايكولوجية، اي من وجهة نظر الأفراد والجماعات والمؤسسات الخ. . . التي تكون، داخلها، في علاقة بين منظومة مفتوحة ومنظومة ايكولوجية.

وكلما تطور المجتمع، أي كلما كبر عدد المصنوعات، الأشياء المنتجة من جانب الفعالية الحاذقة (الصناعية)، ومن أجلها ومكانها ودورها، كبر الطابع «التقني» للمنظومة الايكولوجية الاجتماعية.

ويعد هذا الطرح، ماهو المعنى الذي نستطيع، ضمنه، ان نتصور البيئة الاجتماعية ـ المدنية كمنظومة ايكولوجية؟ بالمعنى الذي تعد، ضمنه، كلية لعلاقات وتفاعلات داخل وحدة ايكولوجية قابلة لتحديد موقعها قبول «الموقع» لذلك: التجمع العمراني.

ان التجمع، ماوراء كمية وكثافة معيتين للسكان، مكان تتداخل، فيه، المنظمات ـ والمؤسسات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والمصنوعات، آلات ومنتجات متعددة، والرهوط الاجتماعية والأفراد. هذه التعددية في منظومات متغايرة، ذات علاقات فيما بينها، يرتكس بعضها على بعضها الآخر بصورة متشابكة هي التي تنجز الطابع العمراني للتجمع في الوقت نفسه الذي تنجز، فيه، طابعه كمنظومة ايكولوجية.

وتشمل المنظومة الايكولوجية الاجتماعية ـ المدنية، ايضا، عناصر ومنظومات حية تشكل البيئة الطبيعية: المناخ، الجو، باطن الأرض، عضويات مصغرة، نباتات، حيوانات الخ . . . وهي تتغذى بالطاقة من أغذية مستخلصة من المنظومة الايكولوجية الطبيعية (بما فيها الفحم والغاز والماء والنفط). ومعظم هذه العناصر والأغذية حياتية، بصورة مطلقة، بالنسبة اليها، وهي تؤكد الطابع الايكولوجي للبيئة المدنية وتبعيتها الحتمية للطبيعة وتزيد في تعقيدها المنظومي.

وهكذا، فإن المنظومة الايكولوجية الاجتماعية المدنية هي مجموعة مجموعات لاتتكون من مجموع الظواهر المدنية حصرا، بل تتكون، ايضا، من جملة الظواهر الاجتماعية وجملة الظواهر البيولوجية ـ الجغرافية ـ المناخية التي تتحدد مواقعها فيها.

انها منظومة لإنها تبدي سمات نظام وضبط وتمايز وتكامل الخ . . . ويمكن ان نعدها منظومة أكثر منها منظومة ايكولوجية اذا امتلكت مركزا دمجيا يشرف عليها. ولكن السياسة (القومية) والعمرانية لاتضبط سوى بعض وجوهها وحالاتها. فهناك مراكز ضبط عديدة، بعضها داخل التجمع، وبعضها خارجه (الدولة، البلدية، الشركات الكبرى القومية أو الدولية، الأحزاب السياسية الخ . . .)، وهذه المراكز متكاملة ومتنازعة مع بعضها في الوقت نفسه. فالبيئة المدنية عالم مصغر للمنظومات التي تتعالى عليها وتنمي، فيه، تشعباتها وعالم مكبر للمنظومات التابعة لها. وكليتها مصنوعة من نسج متوقفة، ايضا، على كليات أخرى. وهي تابعة لعدة مراجع لايستطيع واحد منها أن يضبطها ولاتستطيع هي، ان تضبط ايا منها كليا. والسبب في ذلك هي انها مكان كل هذه التفاعلات، ولكنها المكان الذي تنتج، فيه، بسبب هذه التفاعلات، ظواهر من مستوى منظومي، انها منظومة ايكولوجية.

والبيئة المدنية منظومة ايكولوجية، ايضا، من وجهة نظر كل منظومة من المنظومات التي تضمنها، سواء أكانت الفرد أم الجماعة، أم المشروع أم

المؤسسة، وكل منظومة من هذه المنظومات على علاقة منظومة مفتوحة بمنظومة ايكولوجية فيها، أي على علاقة استقلال ـ تبعية تستخلص منها العناصر والأغذية اللازمة لبقائها ونموها. ويمكن ان تجد في ضروب القسر المنظومية الايكولوجية عناصر النظام والأمن التي تسمح لها بتنظيم استقلالها. وقد تجد في تنوع المنظومة الايكولوجية وتكاملها المصادر التقنية، الأشياء التي تسمح لها ببلوغ تنوع كبير من الأهداف وتكوين أهداف جديدة أي، على وجه الاجمال، بتغذية تعقيدها وتنميته. وقد تجد في ضروب تردد المنظومة الايكولوجية فرصها ومخاطرها وحرياتها.

وتبدي المنظومة الايكولوجية الاجتماعية المدنية نظاما أكبر مما تبديه المنظومة الايكولوجية الطبيعية بالمعنى الذي تضبطها، ضمنه بمقدار متفاوت، مراكز دمجية (الدولة، السياسية) وبالمعنى الذي تجري، ضمنه، ضروب قسر مؤسسية على شكل قوانين وأنظمة. ولكنها تبدي، ايضا، اختلالا أكبر لان تصرفات الأفراد البشريين أقل نمطية وبرمجة، بكثير، من تصرفات المنظومات البيولوجية الطبيعية، ولان تشابك التفاعلات داخل المنظومات يبلغ مستويات مفرطة التعقيد.

والعلاقة بين النظام واختلاله غير قابلة للفصم. فليس النظام، وهو قسر مطلق، سوى صلادة القوانين الفيزيائية. والاختلال المطلق في النظام ليس سوى التحلل الانتحائي للمنظومة. وكلاهما يعنيان الموت. ولكن العلاقة بين النظام واختلاله ليست مستقرة ولا مطردة، بل هي متأرجحة، متذبذبة بين قطبين. وتنزع ضروب القسر، في أحد القطبين، الى أن تصبح عبوديات وأنواع قمع، فتختزل التعقيد وتشجع القطيعية أكثر منها الفردية، وهو ماتصوره لنا «متروبوليس» فريتز لانج و «١٩٨٤» اورويل، احدهما على مستوى القسر الجسدي، والآخر على مستوى القسر النفسي. اما في القطب الثاني، فان الترددات تنزع الى أن تصبح اضطرابات و أخطار كما في «المدن دون قانون» التي تصورها أفلام الوسترن.

الفرد والمنظومة الايكولوجية: تبعية الاستقلال

ليس الانسان الاجتماعي كائنا يعاني تأثير البيئة سلبيا ولاكائنا «سلوكيا» يستجيب للمثير باستجابة ليست عشوائية. ولكن ذلك لايجعل منه عميلا فعالا ينظم الموضوعات السلبية ولاتحدده سوى وراثته التكوينية وميراثه الثقافي. فيجب ان ننظر الى علاقة الاستقلال ـ التبعية في المنظومة الايكولوجية كأساس انتروبولوجي ـ سيكولوجي ـ سوسيولوجي ذي أهمية رئيسية. ومن المؤكد ان سلوك الانسان الاجتماعي غير قابل للفهم اذا نسينا التركيب بين الاعلام التكويني والاعلام الثقافي، ولكنه لايزيد قابلية للفهم اذا نسينا الاعلام الذي يأتي من الخبرات الظواهرية، أي في المنظومة الايكولوجية حيث يجري تفعيل الامكانات وحيث يدمج كل فرد، فيه، المنظومة الايكولوجية، لابتمثل المادة ـ الطاقة فقط، بل، ايضا، بتراكم المعلومات. فالذهن البشري يدمج في ذاته، بفضل قدراته المعرفية والذاكرية، بفضل بنى الدماغ الفكرية البنائية، في الوقت نفسه، صفات البيئة المرتبة ـ المنظمة ـ والعشوائية، وهو، بهذا المعنى، «مرآة» المنظومة الايكولوجية.

وقد يبدو، ضمن هذا المعنى، ان البيئة منظومة ضخمة من العلاقات، ونوعا ما خطابا نتعلم قراءته. وبالفعل، فان أشياء المحيط وظواهره وأحداثه، بالنسبة للمدرك (الحسي)، شبه مرسلات لمعلومات يلتقطها ويفرزها فاصلا بين الشائعة والمعلومة، يفسرها ويقسمها الى خطابات. ولكن هذا الخطاب غير مكتوب في المنظومة الايكولوجية. فهذه الأخيرة ليست لغة، على الرغم من كونها، ايضا، عالما رمزيا: فالخطاب يولد من التعاون والتركيب بين المنظومة الايكولوجية والمدرك.

والعلاقة المنظومية الايكولوجية واسعة جدا. انها تمضي من العلاقة الاستقلابية الى العلاقة المعرفية، توحد بين العلاقة الحسية والعلاقة السيكولوجية. وليست العلاقة السيكولوجية علاقة معرفة فقط. فكما كان

البدائيون يسقطون على محيطهم قواهم الايهامية التي كانت تتخذ صور أساطير وآلهة، كذلك يسقط الحديثون على محيطهم الاجتماعي ـ المدني ـ التقني ميتولوجية لم ننته بعد من الانبهار بها.

كل ذلك يدل على أن الانسان أكثر استقلالا عن المحيط وتبعية له مما يمكن تصوره: أو، بالأحرى أن استقلاله مرتبط بعلاقته المنظومية الايكولوجية بقدر ارتباط تبعيته بها. وهكذا، فان المنظومة الايكولوجية تتعلق بالأبعاد المتعددة للشخصية، من الوجوه البيولوجية ـ الحسية الى الوجوه السيكولوجية ـ الميتولوجية. وليست المنظومة الايكولوجية حضورا ضمنيا في الخبرة الظواهرية فقط، بل هي، ايضا، حضور مشترك في التنظيم، في التنظيم الذاتي للشخصية (الذي يتوقف ايضا، على الأعلام التكويني ـ الثقافي). ونتيجة لذلك، فان تبعية الاستقلال هي التي يجب أن تصبح المكتسب الجدير بالملاحظة للعلم الايكولوجي الجديد، في حين أن الحتمية الخطية والوحيدة الاتجاه القديمة تتلاشى في اكتشاف الاستقلال النسبي للتبعية (حتمية داخلية واستجابة متقلبة للعضوية). واذا تلاشت الحتمية الخطية والوحيدة الاتجاه، فاننا نشهد ظهور امكانية الاستيعاب العلمي لتنظيم الاستقلال الذي لايمكن تصوره الا ضمن العلاقات التداخلية مع المنظومة الايكولوجية.

من «جنكيز خان الضاحية الشمسية» الى راعي البروتينات النووية

الوعي الايكولوجي هو اذن:

ـ وعي كون البيئة منظومة ايكولوجية، أي كلية حية ذاتية التنظيم تلقائيا (عفويا).

ـ وعي تبعية استقلالنا، أي العلاقة الأساسية مع المنظومة الايكولوجية الذي يؤدي بنا الى رفض رؤيتنا للعالم ـ الشيء وللانسان المتوحد.

وهكذا، فان هذا الوعي يعيد، بصورة عميقة، مساءلة اتجاه الحضارة الغربية التي انجزت انتصارها على أساس ثلاثة مبادئ تنظيمية أصبحت،

اليـوم، مبـادئ خـرابهـا : الانفـصـال الديكارتي للانسـان ـ الذات في عـالم موضوعات للمعالجة (أساس الانسانوية الحديثة)، العلم الذي يجري تصوره كـمعـرفة مـوضـوعـية لاتعنى بمعناها ولابغايتـها وتصبح، بذلك بالذات، اداة السلطات والقوى، وأخـيرا التـصور البـورجـوازي، ثم الماركسي، للانسـان غـازي الطبـيـعـة الذي يصـبح، في نهـاية المطاف، جنكيـز خـان الضـاحـيـة الشمسية.

والاتجاه الايكولوجي يحارب الايديولوجية الغربية للانسان بوصفه وحدة معزولة، موناداًمغلقا في الكون لم تستطع الرومنطيقية الارتكاس ضده الاشـاعريا ولم تستطع النزعة العلميـة الارتكاس ضـده الا آليـا بجعلهـا من الانسان شيئا هو ايضا. وقد استمرت الرأسمالية والماركسية في تمجيد «انتصار الانسان على الطبيعة» كما لو كان سحق الطبيعة انجازا ملحميا. وايديولوجية اشـبـاه كـورتيـز وبيـزاروس حـول المنظومـة الايكولوجـيـة تقـود، فـعـلا، الى الانتحار. فالطبيعة المهزومة هي التدمير الذاتي للانسان.

ويكشف الوعي الايكولوجي، كـذلك، الوجـه المخـبـوء للعلم على طريقـته. ولا يدور الأمر، هنا، حول الخفض من قـيمـة العلم، بل حـول أن نرى، اخيرا، وجهه الآخر المظلم. فلكل ماصنع عظمـة العلم المدهشة، قوة الحـقـيقـة فيـه، وجـهـه الآخـر. والعلم يسـهـم، في وقت واحـد، في الكـارثة الايكولوجيـة والانتروبولوجيـة لأنه، كالتقنية، يجزيء المسائل وأصبح اداة خـالصـة. لقـد كـان العلمـاء الذريون أول من تفـتـتـوا الى ذرات اذ أصـبـحـوا عاجزين ومرعوبين من عجزهـم. فما ينبغي، أخيرا، بالنسبة لمسألة العلم، هو أكثر من إعادة التفكير فيها : ينبغي أن يجري التفكير فيها بموجب النمو.

أزمة التنمية والنمو

مـايكشـف عنه الوعي الايكولوجي هو تناقض داخلي جـذري في قلب تفسير النمو. فقد جرى تصور التنمية، في هذه الأسطورة، لاكمنتجة للنمو فقط، بل، ايضا، كالضـابط الداخلي له : فقد كان يجب ان تحل، بفضائلها،

المسائل التاريخية الاساسية للانسانية وان تخفض الصراعات والتنازعات ثم تحلها، ان تخلق، اذن في حركتها المزدوجة المنتجة ـ الضابطة، مجتمعا منسجما .

وأخيرا، وخاصة، فان الوعي الايكولوجي يكتشف أن للتنمية الصناعية الحالية طابعا قاتلا اذا تابعت جريانها الأسي، اي نحو اللانهاية، أي نحو الموت. فهي تنزع، فعلا، الى تدمير المنظومة الايكولوجية باستثمار مجنون. وهي تنزع الى قتل الماء والهواء والأرض بحقنات سم في مصادرها .

فهذه التنمية تنزع، اذن، نظرا للعلاقة المنظومية الايكولوجية، علاقة التبعية ـ الاستقلال، الى التدمير الذاتي للحضارة بتدمير المنظومة الايكولوجية.

ولاتعني التنمية الأسية، الى حد بعيد، ان الاحتياطيات تتناقص بموجب تسارع التنمية نفسها، بل هي تعني، خاصة، ان التنمية ظاهرة غير مضبوطة .

ومن هنا ضرورة قلب رؤية الأشياء التي كانت التنمية الصناعية تعد، فيها، اساس نظام المجتمع الحديث وضبطه . فيجب أن تظهر التنمية، على العكس من ذلك، بوصفها تجليا لاختلال النظام، انطلاقا لقوى ليست خلاقة فقط، بل هدامة ايضا .

لقد بدأت المسيرةنحو الموت . وقد أعطي الانذار من جانب فرويد قبل هتلر نفسه : ذلك أن الحضارة تعطي توعكا في الوقت نفسه الذي تعطي، فيه، يسراً، لأن القوى الليبيدية التي تكبتها تتراكم بصورة انفجارية . والانذار الثاني أعطته هيروشيما واستمر بشكل أصبح غير مسموع . وكان الانذار الثالث الانذار الديموغرافي لسوني في ايرليش حيث كشف النمو الأسي للسكان قبل نمو الصناعة الذي يؤلف الانذار الرابع، الانذار الايكولوجي .

وينبغي لنا، الآن، ان نفهم ان كل هذه الآليات اصبحت، بعد الآن،

مترابطة مع بعضها بعضا في آلية الموت العملاقة نفسها: أزمة الحضارة، سباق التسلح، تعميم السلاح النووي، الانفجار السكاني، التنمية الصناعية. ويتجمع كل هذا، أحيانا، في خراج وحشي، كما في فيتنام. والوجوه المتراكبة للدكتور فولامور والربان الكبير والابن غير الشرعي لأبي الشعوب يجب أن لاتنسينا انها، ايضا، ادوات القوة المجهولة التي تنطلق هنا، ولكنها تتقدم في كل مكان. وقد بين ميشيل سير ذلك في مقال رائع، «حكم الموت»، نشر في عدد آذار ١٩٧٢ من مجلة «النقد». فالتسلح والأزمة الصناعية والعلم مجتمعة في مثلث للموت. وهذا يعني تحرر القوى الطاغية المحمولة على جناح قوة الربح، ولكنها محمولة، ايضا لصالح القوة.

الوعي الايكولوجي بين التكنولوجيا و «الماركسية التطهيرية»

الوعي الايكولوجي لم يكد ان يولد، وهو معرض لأخطار كبيرة. فهناك، أولا، خطر اختزال كل شيء الى المسألة الايكولوجية الخالصة، في حين أن طابعه الرئيسي هو المزاوجة بين وقائع ليست، فقط متكاملة، بل متنازعة، ايضا، وتطرح مسائل مرعبة التعقيد، أي مزدوجة القيمة: انه خطر الخرف الايكولوجي الذي يلون كل شيء بالأزرق لفرط مايلون كل شيء بالأخضر. ولكن هناك، ايضا، خطر اختزال المسألة الايكولوجية الى مركبات تقنية حصرا، أو الى صيغ اصطلاحية وطقوسية للخلاص الثوري، بل وحلها في هذه المركبات والصيغ.

والاختزال التكنولوجي - أي التكنوقراطي - قيد العمل فعلا. فانحطاط المنظومة الايكولوجية يرد الى مشكلات تلوث. ويمكن، فعليا، لكل تلوث أن يعزل ويعالج تقنيا: هنا غازات العوادم والمصانع، هناك التفريغات الكيميائية، وهناك، ايضا، اصلاح المبيدات الحشرية. ولكن ذلك يؤدي، مباشرة، الى اسدال قناع على المسألة العامة التي هي ليست مسألة مزابل، بل مسألة تنظيم عام للمجتمع، للعلاقة بين الانسان والطبيعة، للصيرورة الصناعية. ومن المؤكد ان التكنولوجيا قادرة على سد الفجوات،

ولكنها غير قادرة على اعادة التفكير في المنظومة. والتقنية، وهي دواء جزئي، هي، ايضا، وجه من وجوه الداء لانها تدمر المعنى الكلي للمسألة ولأنها لاتملك ضبطها الخاص.

ومن المؤكد ان لمدلول «التنمية الصفرية» مزية الطرح الاجمالي لمسألة الصناعة في مجموعها، مسألة الاستهلاك ونوعية الحياة. انه يطرح، ضمنيا، مسألة اعادة تنظيم المجتمع. ولكن هذه الصيغة تعاني، هي ايضا، من الاختزالية التكنوقراطية: فهي تعطي الاولوية للحدود التكنولوجية - الاقتصادية. وهي تقترح اسطورة توازن على جنس بشري مختزل التوازن، بطبيعته، وآخذ في صيرورة غير قابلة للاسترجاع. ومن المهم، بالأحرى، قبل الحسم في مسألة اللانمو، دمج هذا المدلول بمدلول النمو، ومن المهم، خاصة، التوقف عن اعطاء معنى اقتصادي حصري لمدلول النمو هذا. فلا يمكن لتباطؤ التنمية أن يتخذ معناه الا بشرط تفسير ضرورة تسريع النمو وتضخيمه واستحالته وطفرته. ولايمكن الكبح الا اذا عرفنا، ايضا، التسريع.

فمدلول النمو الكلي والمتعدد الابعاد يفترض، اذن، تحويلا جذريا في النظام الاجتماعي. ولكن هذه النقطة هي التي نلقى، فيها، الاختزالية الأخرى، اختزالية الماركسية المسماة تقليدية، اختزالية الماركسيات الرسمية التي ترتكس، بوصفها منظومات مغلقة، بصورة محافظة ولاتريد ابتلاع الايكولوجية الا بجرعات صغيرة خوفا من الاخلال بتنظيم العقيدة. ونصل الى الحد الأقصى، الى ماركسية تطهيرية تعمل كطاحونة صلوات: فكما نسمع، عندما نقترب من راهب تيبيتي، تراتيل طاحونة صلوات كذلك نسمع، دائما، عندما نقارب بعض الماركسيين، الصلاة التطهيرية نفسها، سواء ادار الأمر حول الطبيعة أم المرأة أم الشعر أم الحب: «الصراع الطبقي، الرأسمالية، الاشتراكية». واذا ازعجتهم، فانك، بدورك، موضع تعزيم: «عميل للبورجوازية»، «تحريفي»، «استرداد».

ومع ذلك، فداخل الماركسية، كما في مكان آخر، هو الذي انبثقت،

فيه، منذ عام ١٩٦٧، ضروب وعي رئيسية. فقد بدؤوا يفهمون أن الثورة ليست، بالضرورة، الغاء الرأسمالية وتصفية البورجوازية لأن الآلة الاجتماعية تعيد تكوين وانتاج طبقة سائدة جديدة، بنية قمعية جديدة، بدؤوا يفهمون ان هناك، في جذور بنية المجتمع الظواهرية، بنى توليدية تتحكم في تنظيم المجتمع تحكمها في تنظيم الحياة. وهذا هو، حقا، المعنى العميق للمصطلح الذي غالبا ماكتسى، من جهة أخرى، حلة اسطورية، مصطلح الثورة «الثقافية» في الشرق والغرب. وهذا هو المعنى العميق لوضع مدرسة موضع المساءلة، وهذا هو، أخيرا، المعنى العميق لمساءلة للتقنية والعلم.

والموت، بهذا المعنى، كما يقول سير، ليس نظريا، بل هو قابل، مباشرة، للاستخلاص من السيرورات الجارية. والموت محتمل احصائيا، ولكننا نعلم، ايضا، ان كل الأحداث الابداعية في التطور كانت غير محتملة الوقوع احصائيا.

وهذا المنظور هو الذي يجب أن نتأمل، منه، الانذارات الرؤيوية الواردة، في البدء، من شعراء وحالمين وهيبيين ومستعادة، اليوم، من جانب علماء من أمثال فرقة ميداوز. وربما كانت الحسابات مغلوطة اذا أخذت معزولة، وربما كانت المعطيات ناقصة، ويمكن، تقنيا، ان نقول، اذا عزلنا كل مسألة، انه لا وجود لمسألة ما لم تكن تقنية. ولكن، كما أن عين الضفدع، حتى عندما ينتفخ مثل الثور، لاترى الأشكال المتحركة التي تلتقطها شبكيتها، كذلك، لايرى التكنوقراطي، اليوم، الشكل العام الذي يتكون وينحل. واذا كانت «الرؤيا» على خطأ، فذلك لانه سيكون، هناك، غير محتمل الوقوع. وهي، ضمن هذا المعنى، ستكون على صواب: فسوف تكون قد هيأت لغير محتمل الوقوع.

حول أي شيء يدور الأمر؟ هنا، ايضا، نعرض صيغة لميشيل سير: «المسألة، الآن، هي التحكم بالتحكم وليس بالطبيعة بعد». الأمر يدور حول خوض معركة جديدة من أجل الانسنة، معركة صعبة جدا ككل معرفة

لاتدخل في البدائل القديمة . وهكذا، فقد كان الخيار الكبير، عندما دخل ماركس المسرح، هو بين الجمهورية والملكية، بين البورجوازية والارستقراطية، وظهور فكرتي الشيوعية والبروليتاريا بدا مضحكا وشائنا. وكذلك، فأن المسألة، اليوم، كما في زمن ماركس، هي مسألة تكوين العلم الجديد والنظرية الجديدة أكثر منها مسألة حل العناصر الجديدة في النظرية القديمة. المسألة هي مسألة التحويل الجذري. وقد أصبحت كلمة «ثورة»، نفسها، فائقة الضعف، فائقة الطقوسية، فائقة وحدانية البعد. ويجب أن نفهم، عند فجر الألف الثالث، ان الثورة والتنمية والاختراع والبقاء والعيش والموت مترابطة ترابطا لايفصم.

الخاتمة

ليس للاتجاه الايكولوجي (بعد؟) وجه مرسوم جيدا. انه يتبدى في سمات مزدوجة القيمة، ونواه الكاذبة تخضع لدفعات متباينة ومباينة. وهكذا، فان هناك ترددا، ذهابا وايابا بين طبيعية جديدة وايكولوجية جديدة، بين بدائية جديدة وثقافاتية جديدة. وهذا الاتجاه المضاد هو، في الوقت نفسه، تصحيح واتجاه. والواقع أن فيه تغذية راجعة سلبية تنزع الى تحرير المنظومة بمنعها من التجرد من المنظومة الايكولوجية (النزعة الطبيعية الجديدة) ومن المبالغة في استغلالها (النزعة الايكولوجية الجديدة). وفيه، ايضا، تغذية راجعة موجبة، أي نمو لاتجاه جديد ينزع تأثيره الى فك بنية جملة التنظيم الحديث الصناعي البورجوازي المدني واعادة بنينتها. ونرى، امكانيا، احتمال دمج تصحيحي (عن طريق استرداد جزئي) بين الطموح الايكولوجي والطموح الثقافي داخل الاتجاه المهيمن، من جهة، رؤيتنا، من جهة أخرى، لاحتمال قلب ثوري أو رجعي لهذا الاتجاه المهيمن. وكذلك، وامكانيا دائما، نرى، جيدا، الحركة الجديدة، على غرار الروسوية والرومنطيقية، تتردد، بل وتنقسم، بين حنين صوفي الى الأصل والسعي الثوري وراء حياة جديدة ومجتمع جديد. وتوجد، بين هذين القطبين، امكانية تطورية ـ اصلاحية.

خاتمـــــة

الأزمـــــة الراهنـــــة

كان هذا العمل في «روح الزمان» منذ بداياته، أي منذ حوالي خمسة عشر عاما، مسكونا بفكرة الأزمة في الوقت الذي كانت، فيه، أية فكرة عن أزمة غائبة عن السوسيولوجيا الرسمية والايديولوجية السياسية والفكر السبري.

وكان مصطلح الأزمة الأجوف والقائم في البداية هذا ينتمي، في انطلاقه، الى النبوءة الصغيرة انتماءه الى التشخيص الاستباقي. وقد اقتضى الأمر، خلال البحث، مساءلة كلمة «أزمة» والعمل حولها (طرح اسس «علم للأزمة»)، وبالتالي مراجعة سلسلية للنظرية السوسيولوجية. والقارئ لن يحصل، هنا، الا على قرائن وارشادات حول فترة حمل هذا العمل النظري الذي سيكون موضوع مؤلف قيد الصدور (المنهج).

وبصورة موازية لذلك، أصبح السؤال حول الطبيعة، نفسها، للأزمة المعلنة والمكتشفة أكثر الحاحا ويقتضي قدرا أقل من عدم الدقة: أزمة ماذا؟ لقد قلت، في البدء: «أزمة الحياة البورجوازية» «أزمة الفردية البورجوازية». وكانت فكرة الأزمة الشبح تتوه بين الفكرة المنعشة لأزمة نمو والفكرة البليغة لأزمة حضارة.

وكانت تحاول أن تتجسد في فكرة أزمة ثقافية، لكن الثقافة كانت، هي نفسها، لسوء الحظ مدلولا هيوليا لا جسم له.

فكان ينبغي، اذن، لفهم الأزمة، اعادة صياغة أكثر جذرية للنظرية السوسيولوجية، تصور المجتمع في وجهيه، الوجه التوليدي (المتصل بـ«اعلامه» أي بمعرفته وقواعده ومعاييره و«برامجه») والوجه الظواهري (المتصل بتنظيمه المشخص «هنا والآن» وممارسته ووجوده في محيط معين). وضمن هذا المعنى، تبدو الثقافة جملة تكوينية لأزمة للانتاج الذاتي للمجتمع

بنفسه، وهذه الثقافة يجب أن تتناسل ذاتيا في كل فرد، في كل جيل، من أجل تخليد ذاتها وتخليد التنظيم الظواهري للمجتمع على هذا النحو.

ومنذ ذلك الحين، كان بامكاننا تصور الأزمة التي كانت، حتى ذلك الحين، متغيرة الشكل وغير مفهومة بصورة أفضل، في سعتها وجذريتها.

وبالفعل، كان يمكن ان نفهم أن الأزمة التي تمس المراهقة تمس، في الواقع، سيرورة اعادة انتاج قيم المجتمع، وأن الأزمة التي كانت تمس الانتلجنسيا كانت تمس سيرورة الأفكار والايديولوجيات والأساطير المتضمنة في الواقع الاجتماعي نفسها.

وفي الوقت نفسه، كانت الأزمة الايكولوجية تردنا، من جانبها، الى ماهو الأكثر تشخيصا في ظواهريته في مجتمع ما: علاقته المحيطة، وهو ليس المحيط الطبيعي فقط، بل الاجتماعي (المدينة، البيئة التقنية) ايضا، وتوازنه الذاتي أي الضبط الذي يصون تعقيده.

فما كان يصبح، في نظري، متزايد البروز هو، اذن، أن الأزمة كانت متربصة في قلب التوليدية الاجتماعية (الثقافة) وفي قلب الممارسة الاجتماعية معا. فكان يمكن، اذن، اعتبارها أزمة مجتمع عميقة وذات خطورة قصوى. وهي أزمة يزيد في امكان ملاحظتها كونها قد تشكلت في أوج «النمو الاقتصادي».

ومن المؤكد أن مثل هذا المجتمع يستطيع أن يستمر بين بين، ضمن نصف تحجر ونصف تحلل اذا لم يعان هزات داخلية وخارجية مفرطة القوة. وهو يستطيع، مبدئيا، اصلاح ذاته بصورة عميقة، وينبغي عليه، بالتأكيد، أن يستطيع الثورة (الا انه ينبغي ضروب كبيرة جدا من التقدم وتحولات كبيرة جدا في الوعي الثوري).

ولذلك، فان مصير مجتمعنا متروك، حاليا، للتقلبات. وسوف تعزز الأزمة الاقتصادية التي اندلعت عام١٩٧٤ تقلبات جديدة. ولا أعني أن هذه

الأزمة سياقية فقط. انها سياقية وبنيوية، ولكنها ترد الى أزمة للرأسمالية على نطاق تنظيمها واختلال تنظيمها الدوليين. وليس من المستحيل أن تخفف هذه الأزمة أزمة المجتمع التي اتحدث عنها بتخفيفها بعضا من المسائل التي تطرحها التنمية الاقتصادية والعلاقة في العمل. ومن الممكن جدا، ايضا، أن يؤدي لقاء الأزمتين الى تقويتهما معا وأن يحولهما الى أزمة واحدة. الا أنه من المهم لأزمة المجتمع التي اخفاها الازدهار الاقتصادي ردحا طويلا من الزمن ان لاتتخفى في الأزمة الاقتصادية. فالمهم، الآن، هو أن نفهمها فهما أفضل، أي أن نتهيأ.

* * *

اللاخاتمـــــة

المستقبـــل

جرى، في قلب عقد الستينات، تغير في الديكور والخطاب الثقافيين. وفي السنوات ٧٠-٧٥، اصبحت الموضوعات الجديدة فعالة وشريكة في التقلبات الاجتماعية والسياسية. ويمكن أن نتنبأ بأن تفكك المنظومة الثقافية التي كانت مهيمنة ودمجية سيستمر وأن تطورا «اصلاحيا» سينمو، وأنه سوف تظهر، من جديد، جزيرات وبرهات ومحاولات ثورة ثقافية. ولكن المنظور، في عمق المجال الزمني، غير مؤكد. فهذه السيرورات ليست عرضة للاضطراب والانحراف والتأثر فقط، بل يمكن، أيضا، أن تحتجز وتبعثر وتدمر. وبالفعل، فان السياق الثقافي«الأزمي» يقع في الصيرورة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات الغربية، وهي صيرورة غير مؤكدة، هي نفسها، ويتزايد انعدام يقينيتها. ويزيدمن تنامي انعدام اليقينية من حيث كون صيرورة المجتمعات الغربية تقع في تبعية متزايدة داخل سياق عالمي، صيرورة كونية صفتها الخاصة انعدام اليقين ايضا. وهكذا تتناقص امكانية فصل المسائل الثقافية عن المسائل الاجتماعية ـ السياسية، وتتناقص امكانية فصل مسائل الغرب عن المسائل الكونية. فالترددات الثقافية تقع في ترددات اجتماعية وسياسية كونية تزيدها وتتزايد هي نفسها.

فلا مكان، هنا، ضمن هذه الشروط، للتنبوء الذي يبيع حاضرا مسمناً بالهورمونات باسم المستقبل. ولكن هناك مكانا لمساءلة المستقبل. ولايدعنا علم الأزمة، كما نفهمه، دون سلاح في مواجهة مع التردد. انه يرغمنا على التأمل في الانحرافات والاتجاهات والتغذيات الراجعة السالبة والموجبة والطاقات التقدمية والنكوصية.

ان مثل هذه المساءلة تستدعي جهدا عياديا ونظريا من السعة بحيث يقتضي مؤلفا جديدا (ربما صدر مستقبلا). وسوف اقتصر، هنا، على عرض

فكرتين: الأولى، المتصلة بصيرورتنا الغريبة، هي فكرة العصر الوسيط الحديث، والثانية المتصلة بالصيرورة العالمية، هي فكرة العصر الحديدي الكوني.

لقد جاءتنا فكرة عصر وسيط حديث في دراستنا حول «شائعة اورليان»(١٩٦٩) بالمعنى التالي: «الا تقود دروب الحداثة، من تلقاء ذاتها، الى عصر وسيط جديد؟ اننا نتصور مجتمعنا الحديث في نموه، وليس كمجتمع مازال يحتوي على رواسب بدائية، كمجتمع يثير بدائية جديدة، ليس كمجتمع يطرد الاسطورة من أجل العقلانية، بل كمجتمع يثير أساطير جديدة ولاعقلانيات جديدة، ليس كمجتمع يتجاوز مسائل الانسانية وأزماتها بصورة حاسمة، بل كمجتمع يثير مسائل وأزمات جديدة. وليست قضية اورليان دفعة أو بقية للعصر الوسيط في العالم الحديث، بل هي وجه من وجوه العصر الوسيط الحديث»ص(١٠٨).

الا ان هذا التأكيد يمكن أن يستند الى الفكرة القائلة أن مايجري، حاليا، هو تفكك وضمور وتحجر، بل وتحلل، لعالم لايتوصل الى الموت وعالم لايتوصل الى الولادة معا. ومن هنا، حالة هجينة، ملتبسة، مترددة، غير حاسمة، حالة خليطة يمكن أن تسمى، ضمن هذا المعنى المتوسط، «عصرا وسيطا». والعصر الوسيط الحديث يكون، بهذا المعنى الأخير، قد بدأ من قبل، فعلا، دون أن نستطيع، كما هو الأمر في كل مرحلة تاريخية جديدة، أن نحدد تاريخ بدايته.

وقد سبرت فكرة العصر الوسيط الجديد هذه بصورتين مختلفتين، من جانب فوريوكولومبو وامبرتوايكو، لاسيما فيما يتعلق بفكرة عصر وسيط بعد صناعي. وأنا أكرر أن غرضي، هنا، ليس سبر هذه الفكرة بدوري، بل اثارتها. لقد رأينا أن هنالك انحطاطا للنموذج الأصلي الثقافي الكبير القائم على صورة الانسان الذكر، الراشد، البورجوازي، الأبيض، الغربي، التقني، المعقلن الذي يخضع الشبابي، الانثوي، الشيخوخي غير المبرجز، الغريب، الحرفي، الريفي، الجمالي أو يرده الى الطرف. الا انه قد تكوّن نموذج أصلي ثقافي جديد متعدد المراكز، قائم على تجميع القيم وترابطها

التكاملي: مذكر/ مؤنث/ شبابي، راشد/ شيخوخي، غرب/ شرق، شمال/ جنوب، صناعة/ حرفية، عقلانية/ شعر الخ . . . وبعبارة أخرى، هناك حالة هجينة ومترددة مطبوعة بانحطاط شرعية ثقافية دون أن يكون هناك توطد لشرعية جديدة.

الا يمكن أن نحدد موقع هذا الانحطاط لشرعية اسطورة ثقافية في انحطاط شرعية أوسع تتصل بصلاحية ثقافتنا وعموميتها و عقلانيتها؟ وبصورة موازية لذلك، يضعف القانون الأخلاقي (الذي يبقي على المعيار الاجتماعي ـ الثقافي داخل الذاتيات) والقانون الحقوقي الذي تتناقص قدرته الردعية والتحكيمية. فما يضعف، اذن، هو «هيمنة» مبادئ حقوقية وأخلاقية وثقافية ذات سيادة (العقلانية، التقنية) تفرض نفسها على كل طرف صراع في مجتمع في زمن السلم. وكل طرف، كل جماعة، ينزع الى المزيد من الارجاع الى الذات، اي الى أن يستمد مبدأ الشرعية من حاجته، من مصلحته أو من صيرورته الخاصة. وهكذا تمتزج ضروب الرفض لشرعية قمعية واسباغ الشرعية على الوسائل النكوصية والقمعية، كالاعتداء وأخذ الرهائن والقتل المبتسر. ان شيئا ما، في القلب العمراني للحضارة الحديثة الغربية، في المتروبولات الكبيْرة، قد تفسخ في السنوات العشر الأخيرة، وفهمه يقتضي الربط بينْ ظواهر كانت تدرك، حتى ذلك الحين، منفصلة عن بعضها مثل: تزايد ضروب الاستياء، العذابات، والعصابات (في الوقت نفسه الذي كان، فيه، تزايد للخيرات المادية قبل أن يعود شبح البطالة بقوة)، ضروب الهرب الدورية المتزايدة السعة لإعادة الانغماس في الطبيعة، الانتشار المتزايد للعقاقير المسماة أدوية وللعقاقير المسماة مخدرات، تشكل جزيرات هامشية، منحرفة أو خارجة عن القانون في طبقات من السكان جيدة الاندماج في المجتمع حتى ذلك الحين، اتساع الجنوح والاجرام.

وهكذا فان فكرة العصر الوسط الحديث، كما اقترحها، ليست نبوءة. انها، بالأحرى، عكس النبوءة. فهي تقدم لنا اطارا مقبولا للتفكير في حاضرنا ومستقبلنا ضمن انعدام اليقينية فيهما. انها تذكرنا بأن حضارتنا

حملت دائما، حتى الآن، البربرية في ذاتها وغمتها (كان والترينجامان يقول، بشكل رائع، انه ليست هناك علامة حضارية لاتكون، في الوقت نفسه، علامة بربرية). انها تلمح لنا بأن حضارتنا وصلت الى النقطة التي يطلق، فيها، اكتمالها انتشار الداء الباطني الذي سيدمرها. انها تردنا الى مسألة مركزية في نظري: الصعوبة الكبرى التي يلقاها مجتمعنا في اجتياز قفزة رئيسية تبدأ، ماوراءها، الحضارة الحقيقية.

* * *

لندخل، الآن، ترددات العصر الوسيط الغربي في ترددات النمو الكوني للبشرية.

ان مصير البشرية بتأرجح بين امكانيتين محتملتين وغير محتملتين. الأولى، ويمكن أن تمضي حتى شبه الإبادة الذرية؛ هي امكانية النكوص المعمم. واختلال النظام، في النكوص، لايعني الحرية والفرصة، بل العدوان والضراوة والخوف، ولايعني النظام الحماية، بل القمع والتقديسية. وأخيرا، فان النظام واختلاله يعنيان، معا، السجن، المعسكر، التعذيب، الموت. والامكانية القصوى الثانية هي تقدم حاسم: تكوين مجتمع يتمفصل على مسافة واقعة بين العلاقة البيئية والاتحاد الدولي: ان ثورة بهذا الحجم (تتجاوز كل مايفهم من هذه الكلمة)، على اعتبار أن الأمر سيدور حول ولادة جديدة للبشرية[1] غير محتملة، لسوء الحظ في هذا القرن.

وبين هذين القطبين المتنازعين تقع المنطقة المتوسطة المتقدمة والنكوصية بصور متنوعة وغير مستقرة. وهذا التردد يجب أن نفكر فيه في الإطار الجديد الذي فتحه تدفق الامبرياليات الغربية في القرن التاسع عشر والحربان العالميتان الكبيرتان في القرن العشرين: اطار العصر الكوني.

وأنا استعيد، هنا، كنقطة انطلاق لاعادة مساءلة، ماكان نقطة الوصول في كتابي «النقد الذاتي»(١٩٥٨)[2]: للمرة الأولى، احتوت البشرية حضارة

١- راجع كتابي: النموذج المفقود: الطبيعة البشرية، ص٢٠٨-٢٠٩، باريس، لوسوي١٩٧٣

٢- اعيد طبعه في مجموعة «سياسة»، لوسوي ١٩٧٥.

عالمية: الحضارة التقنية. وللمرة الأولى، ولايمكن فهم المسائل وحلها الا على نطاق العالمية. ولم يسبق، قط، لشبكة التفاعلات ان حصرت العالم الى هذه الدرجة. ولم تفهم المصالح والأحلام البشرية، قط، في مثل علاقات الترابط هذه. ان التقنية هي، بالفعل، التي تعطي الصفة العالمية لكوكب الأرض.

«لسنا في نصف القرن هذا الا في برهةالتأسيسات والهيكليات. فقوى التاريخ القديمة مازالت سائدة. ومازالت السياسة في العصر الثاني، ومع ذلك، فان العصر الرباعي أتى على الاكتمال: فقد انتزع، منذ قليل، صاروخ نفسه من الجاذبية الأرضية، وهو، منذ الآن، ابن الشمس. وتنبثق امكانيات مدهشة في مجال الواقعي دون انقطاع. ان عصر العالم اللامتناهي قد بدأ.

«ماذا نقول اذ ذاك؟ ان ضروب نكوص لاتصدق ترافق حمل كوكب الأرض. فكل المسائل تراوح في مكانها، في حين تنطلق موجات الراديو والرسائل الالكترونية والطائرات الذرية، والأقمار الصناعية. ان البشرية لاتنتزع نفسها من ماقبل تاريخها، ولكننا ندخل في تاريخ جديد: العصر العالمي، وعما قريب العالم الكوني. ومانعيشه ليس عصرا وسيطا حقيقيا، ومانهيؤه ليس نهضة جديدة، ومانجزه ليس ماقبل التاريخ. اننا في العهد الحديدي للعصر الكوني» (ص٢٢٨-٢٨٩).

ان فكرتي العصر الوسيط الحديث والعصر الحديدي الكوني لاتتبادلان الاستبعاد، «بل تستدعي كل منهما الأخرى. ففكرة العصر الوسيط ترد الى حمل صعب، الى تردد بين النكوص ومعاودة البدء. وفكرة العصر الحديدي الكوني التكوينية تحدد، في فجاءاتها القاسية، فكرة العصر الوسط الحديث».

وهنا تطرح، بديهيا، مسألة الثورة. مازال يلزمنا مؤلف لتوسيع تحليل في العمق يستدعي منهجا ونظرية يتجاوزان السوسيولوجيا الرسمية والماركسية الرسمية. ولا استطيع، هنا، تأسيس رأيي، بل عرضه.

هل نحن في بدايات عصر جديد، عصر الثورة الكبرى التي ستلغي علاقات الاستغلال بين البشر؟ أم هل تشكل شيوعية الجهاز التي تدعي تجسيد

هذه الثورة وصنعها عودة فكرة الثورة الى العصر الوسيط ونكوصا الى عصر حديدي؟ اليست الرجعية هي التي تحتضن الثورة كما احتضنت الكاثوليكية المسيحية خلال الألفين من السنين؟

ان كل ذلك يلزم باعادة طرح اشكالية الثورة حتى مبادئها. ونلقى، هنا، من جديد، فكرة الثورة الثقافية التي يجب أن تسهم في اعادة مساءلة فكرة الثورة واعادة تشكيلها.

لقد انبثقت فكرة الثورة الثقافية بصورة كاركاتورية أو فظة وتعسفية. ولكنها فكرة يجب التنقيب فيها من اتجاهات متعددة. ويجب أن تقودنا الى الثورة بفكرة الثقافة: فهذه الأخيرة كفت عن أن تكون متصورة كراسب جمالي للواقع الاجتماعي، كترويح، كانعكاس سطحي، كمجرد بنية فوقية كما رأينا. فالثقافة من حيث هي مجموعة مبادئ ومعايير وقواعد ونماذج تبدو بنية تحتية مكونة لمجتمعاتنا، توجه الحياة اليومية وحياتنا وتعطيها شكلا.

وفكرة الثورة الثقافية التي يجري تصورها على هذا النحو تقودنا الى تغيير فكرة الثورة وتثوير فكرة التغيير. وبالفعل، فان فكرة ثورة على مستوى الاستيلاء على السلطة، مستوى علاقات الانتاج والبنى الحقوقية للملكية، تبدو ناقصة جذريا: فنحن نعرف، بعد الآن، ان الاستغلال والسيطرة يولدان من جديد، بشكل أقوى غالبا، بعد التسوية على اعتبار أنه لم يتم تثوير البنى التكوينية. وبالتالي، فان التغيير الحقيقي يجب أن يتم، ايضا، على المستوى التكويني في الأعماق النماذجية المظلمة للثقافة التي تجري، فيها، ضروب ضبط الوجود.

ووعي هذه المسائل يتقدم بدرجة كافية من السرعة، ولكن ضروب نكوص الوعي تمضي بسرعة أكبر ايضا. فهناك، اذن، أمل على اعتبار أن الأمل هو، دائما غير محتمل الوقوع.

* * *

الفهرس

الجزء الثاني : النخر

٣٥٠٠ ط١/٨/١٩٩٥

وضعت دراسات (روح الزمان بجزئيه) طوال أربعة عشر عاماً (١٩٦٠ - ١٩٧٤) حدثت اثناءها تبدلات جذرية في ثقافة أوروبا والعالم، أخطرها شأناً تفكك الثقافة الشعبية التي هيمنت بين (١٩٥٠ - ١٩٦٠) وتفجرها من الداخل. وتشكلت مقابلها بؤر ثقافة مضادة وربما ثورة ثقافية.

لقد سادت مع تسارع الانتاج الصناعي اسطورة الاستهلاك للجميع والسعادة لكل الناس، الا أن مضاعفة الانتاج ضاعفت الفوارق الطبقية، وكادت تتبخر في الوقت ذاته اسطورة الاختيار الالهي أو الطبيعي لفئة محدودة من الناس - فالبشر سواسية من حيث المبدأ - يعرف ادغار موران (العصاب) وهو عنوان الجزء الأول الذي وضع عام ١٩٦٠، بأنه تسوية بين الواقع وعذاب الروح، تنسجها وتنشرها الأسطورة وطقوسها. ويصير (العصاب، نخراً) عنوان الجزء الثاني الذي نشر عام ١٩٧٥ اذ ثمة أزمة أخذت تنخر الثقافة من الداخل. ويعرف «ادغار موران» الأزمة: اللااستقرار يحل محل تزايد المساحات اللايقين، تحول التعارضات المتكاملة الى نقائض، ظهور انحرافات سرعان ماتتحول الى اسئلة تبحث عن أجوبة. ثمة شاهدان متميزان على أزمة الثقافة هذه: ثورة أيار ١٩٦٨ في فرنسا وحركة تجدد الثقافة في كاليفورنيا بين ١٩٦٧ - ١٩٦٩.

والثقافة هي المجتمع الانساني والانسان، وكل مايسهم في تكوين الانسان، فالأزمة اليوم هي أزمة الانسان. ويدرس المؤلف نماذج هذه الثقافة عند الشباب، عند المرأة كما في العلاقات الجسدية. ويجدها ايضاً في التعارض الحاد بين الأبناء والآباء، بين الولد والمراهق، بين الجديد والقديم... وأيضاً في تبدل السلوك ونماذجه وقيمه، كما في السينما والتلفزيون والرقص والمسرح... وبقية طرق التثقيف.

فالكتاب دراسة معمقة لثقافة هذا القرن فيما لها وما عليها، وضعها مفكر موسوعي كرس حياته لفهم الانسان واشكالاته. وتبدو له حياة الانسان اليوم وكأنها دخلت مرحلة التحولات الكبرى العاتية أحياناً، التي نعيشها ونحن ندخل القرن الواحد والعشرين. الوضع المتأزم هذا هو انسان اليوم في العالم المتقدم كما في العالم المتخلف.

طبع في مطابع وزارة الثقافة

دمشق ١٩٩٥

سعر النسخة داخل القطر ١٣٥ ل.س

في الاقطار العربية مايعادل ٢٧٠ ل.س